Selçuk Üniversitesi

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2002 / Güz

XIV. Sayı

Hakemli Dergi

Konya 2002

ISSN 1300 – 5057

Bu dergi, Yüksek Öğretim Kurumu'nun hakemli dergi tanımına uygun olarak yayınlanmaktadır.
Yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. Yazılar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayınlanır.
Yayınlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, disketle birlikte üç nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) teslim edilmelidir.
Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
Dergide yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

ofset hazırlık, baskı, cilt
Sebat Ofset Matbaacılık
0.332 342 01 53 – 54 / KONYA
sebat@sebat.com - www.sebat.com

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRİLER

KİTAP TANITIMI VE BİBİLİYOGRAFYA

İSTANBUL'UN FETHİNDEN ÖNCE VE SONRA İSTANBUL'DAKİ YAHÛDİ CEMAATLERİ

Prof. Dr. Mehmet AYDIN[*]

Abstract

Jewish community in Istanbul before and after the conquest of Istanbul

In this paper we will treat the Jewish community in Istanbul. But first we will give some brief information on the history of the Jewish community in Anatolia and Istanbul. Here it should be kept in mind that as we do not have profound information on the History of Byzantine, it is nearly impossible to give detailed information on the Jewish community in Istanbul. In spite of this problem, we will try to deal with the Jewish community in Istanbul before and after the conquest of Istanbul basing on several sources on the subject and official Ottoman documents.:

1453 'te Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilen İstanbul ; bir yandan bin yıldan fazla bir zaman dilimi içinde Doğu-Batı kiliselerinin Roma / Vatikan merkezli dini politikalarının güdümünde kalmış, diğer yandan da XI. yüzyıldaki (1054) dini ayrılmadan sonra, dört yüzyıla yakın, Rum Ortodoks kilisesi adına gerçek Bizans dönemini yaşamış durumdaydı. Bin yıllık Bizans topraklarındaki dini kompozisyon ve dini oluşumlara, Anadolu toprakları, ev sahipliği yapmış ve dini kavgaların en hararetli mekanı olmuştur. Çok erken dönemlerde, Anadolu'da yayılma ortamı bulan Hıristiyanlık ; Roma devlet dini olma yolunda, Roma devlet ricalinin eğilimleri ve desteğiyle birçok Hıristiyan rafizi grupları da

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

bünyesinden kovmuştur. Bu itizal grupları, Anadolu'da bin yıldan fazla bir zamandan beri ayakta kalmasını da bilmişlerdir. Bu dini kompozisyonun en belirgin ünitelerini, 431 Efes Konsili'nde Aforoz edilen Nestoriusçular ve 451 Kadıköy Konsili'nde aforoz edilen Monofizit Hıristiyanlar teşkil etmektedir. Böylece Anadolu; Bizans döneminde, Rum Ortodoks Kilisesine bağlı Ortodoks Hıristiyanlarla, Nestori Hıristiyanları ve Monofizit çizgide yer alan Süryaniler, Ermeniler ve daha sonraki dönemde de Keldani Kilisesiyle renkli bir dini kompozisyon oluşturmaktadır. Şüphesiz bu dini kompozisyona çok erken dönemde İstanbul'a kadar gelip yerleşebilen Yahûdileri de ilave etmemiz gerekecektir.

Tebliğimizin esas konusunu teşkil eden İstanbul'daki Yahûdi cemaatleri konusuna girmeden, Anadolu'da ve İstanbul'daki Yahûdi varlığının kısa bir tarihçesini vermekte yarar vardır. Ancak şunu hemen belirtmemiz gerekir ki, Bizans tarihi üzerinde yeterli bilgiye sahip olmayışımız, Anadolu'daki ve İstanbul'daki Yahûdilerin varlığıyla ilgili çok detaylı bilgiler vermemizi engellemektedir. Buna rağmen bu konuyla ilgili az sayıdaki çalışmalardan ve resmi Osmanlı vesikalarından hareketle, fetih öncesi ve sonrası İstanbul'daki Yahûdi cemaatleri hakkında bilgi vermeye çalışacağız:

Anadolu'daki Yahûdi varlığının ilk izlerini M.Ö.IV. asra kadar çıkaranlar olmuştur.[1]Bu, muhtemelen, Yahûdilerin Babil esareti dönüşüne (M.Ö. 538) tekabül eden yıllara rastlamaktadır. İkinci Mabed dönemi olarak Yahûdi tarihine girecek olan bu dönemde Anadolu'ya, Filistin'den bir takım göçlerin olması, ihtimal dahilindedir. Kanımca, Anadolu'ya Yahûdi göçünde iki tarih, önemli nirengi noktası teşkil etmektedir: Birincisi, Makedonyalı İskender'in Filistini işgali dönemi (M.Ö. 333); İkincisi, Filistin'i, Roma'nın işgal dönemi, (M.Ö. 47) dir. Bu dönemde Yahûdiler iki önemli isyan gerçekleştirmişlerdir: Romalıların M.S. 6'da başlayan baskıcı yönetimine karşı başta Yahûdi milliyetçileri (Zelotlar), Yahûdilerin özgürlük tutkusunu tahrik etmeye başlamışlar, zaman içinde bu özgürlük duygusu mayalanarak, Anan ben Anan ve Yasef Ben Gorion isimli Yahûdi din adamları liderliğinde M.S 66-70 yıllarında bir ihtilal hükümeti kurulmuştur. Bölgede bir müddet Yahûdi hakimiyeti sağlanmış, ancak Titüs komutasındaki Roma ordusu, M.S 70'de onbeş günlük bir kuşatma sonunda Kudüs'e girerek, şehri ateşe vermiştir. Böylece, bölgede yeniden Roma hakimiyeti kurularak birçok Yahûdi, bölgeyi terketmiştir. İşte Anadolu ve Arabistan'a olan Yahûdi göçünün bu dönem, önemli bir devresini göstermek-

---

[1] Moshe Sevilla- Sharon , Türkiye Yahûdileri , İst. , 1992 , s ,17

tedir.[2] Romalılar döneminde Yahûdilerin yaptıkları ikinci isyan M.S 132 yılında Simeon Bar Kohba önderliğinde yapılmıştır. Bir müddet başarılı olan Bar Kohba İsyanı, çok kanlı şekilde bastırılmıştır. Sonuçta Yahûdilerin Kudüs'e girmeleri yasaklanmış; bu da yeni bir Yahudi göçünü meydana getirmiştir. Böylece, Filistin'de Galile, en önemli Yahûdi yerleşim merkezi haline gelirken, birçok Yahûdi, Anadolu ve Arabistan'a doğru göçe zorlanmıştır.

İşte Anadolu'daki ve İstanbul'daki Yahûdi varlığını milâdi tarihin başlarına kadar çıkarmak ve hatta daha eskilere kadar götürmek, mevcut kaynaklarla paralellik göstermektedir. Çünkü, St. Paul'un, Antakya, Derbe, Yalvaç ve Antalya seyahatlerini "Resûllerin İşlerinden" öğrenmekteyiz.[3] Fetih öncesi İstanbul'daki Yahûdi cemaatlerini, Romaniot, Karaite, Aşkenaz ve İtalyan cemaat grupları olmak üzere dört grupta toplayabiliriz. Ancak daha sonraki tarihlerde bunlara Sefarad Yahûdi cemaatini de eklememiz gerekecektir. Batıda, sürekli baskı altında tutulan Yahûdiler Fas, Portekiz, İtalya ve Osmanlı devletinin topraklarına göç etmeye başlamışlardır. Özellikle XV. Yüzyılın sonunda İspanya'dan gelen büyük bir Yahûdi göçü, Selânik'i merkez yaparak, Edirne, İstanbul, İzmir ve Bursa'ya yerleşmişlerdir. Yahûdi göçmenlerin en belirgin özelliği, hahamlarıyla ve önde gelen asilzâdeleriyle göç etmeleridir. Böylece, gittikleri yerlerde kendi sinagoglarını tesis ederek kendi cemaat başkanlarını seçerek yaşamaya devam etmişlerdir. Yahûdi göçleri, Osmanlı toplumunda çok renkli bir kültürel yapı da oluşturmuştur. Çünkü,her göç grubu, geldikleri ülkenin dilini konuşan, ayrı gelenek ve göreneklere sahip olan, birçok Yahûdi cemaat topluluğunu ortaya koyuyordu. Bu konuda en dikkat çekici yer, şüphesiz İstanbul'du. Bunun için tebliğimizde, uçsuz bucaksız Osmanlı coğrafyasındaki diğer Yahûdileri bir kenara bırakarak, fetih öncesi ve sonrası İstanbul'da bulunan Yahûdi cemaatlerini, Romaniotlar- Karaitler- Aşkenazlar- Sefarad- İtalyan Yahûdi Cemaatı- Yabancı Cemaat adı altında incelemeye çalışacağız:

1-Romaniotlar: Roma ve Bizans döneminden itibaren Anadolu'da ve İstanbul'da varlıklarını sürdüren ve "**Yunanca konuşan**" en eski Yahûdi cemaati, Romaniotlar'dır. İbranice bunlara "**Benei Romania**" yani " **Romania oğulları**" adı verilmektedir. Diğer yerlerdeki Romaniotlar, İstanbul'un fethinden sonra, İstanbul'a zorunlu göçe tabi tutulmuşlardır. Bundan dolayı bunlara,

---

[2] Yusuf Besalel , Yahûdi Tarihi , İst. 2000 , s,62

[3] Resûllerin İşleri: 14/19 ; 16/1 ; 14/25, Resûllerin İşleride "Yahudiliğe dönme Romalı Konuklar" tabiri kullanılmaktadır. Bak: Resullerin işleri 1/11; " Dili Grekçe olan Yahudilerle konuşup tartışıyordu." Denmektedir. Bak: Resullerin İşleri 8/29

Osmanlı döneminde " **sürgünlü**" adı verilmiştir. Türkler, Anadolu'yu fethettikleri zaman, Yunancadan başka bir dil bilmeyen bu Romaniotlar'la karşılaşmışlardır. Romaniotlar, Anadolu'nun Batı bölgelerinde, İstanbul'da, Yunanistan ve Balkanlarda yaşıyordu. Bunlar daha çok Roma ve Bizans kültürü ve geleneğinin izlerini taşıyordu.[4] Muhtemelen bu isim bunlara, diğer Yahûdiler veya Romalılar tarafından verilmiştir.

Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethinden sonra Romaniotlar, Osmanlı hakimiyetine girmişlerdir. Böylece, Bizans döneminde sahip oldukları teşkilatları aynen devam ettirmişlerdir. Onların hahambaşıları Moise Kapsali ilk Türk Yahûdi Hahambaşısı olmuştur. İstanbul'un fethine takaddüm eden günlerde Romaniotlar, **Ohri** (Ahrida), **Yamboli**, Veria manastırlarına sahiptiler.[5] Moise Kapsali'ye, Elie Mizrahi (Ö.1526?) hahambaşı olarak halef olmuştur. O da Romaniottu. Yani İstanbul'un fethinden sonra da, Bizans dönemindeki hahambaşı geleneği devam etmiştir. 1492 yılında İspanya'dan gelen Yahûdi göçü ile Romaniotlar azınlığa düşmüşler ve hahambaşılık İspanya 'dan gelen Sefarad Yahûdilerine geçmiştir. Sefaradlar ile Romaniotlar arasındaki ilişkiler başlangıçta çok iyiydi. Sefaradların sayısı arttıkça, kültürlü insanlar olarak öne geçmek, belirgin bir cemaat olma arzuları, galebe çalmaya başlamış ve nihayet Romaniotlar azınlıkta kalmışlardır. Sefaradlar, Romaniotları küçük düşürmek için Romaniote kasabın, haham olarak cahilliğini ileri sürerek, yerine Sefarad bir haham geçirmeye çalışmışlardır.[6] Bu durum, iki cemaat arasındaki çekişmenin de ilk başlangıcı olmuştur.

Bir başka olay, durumu daha da vahimleştirmiştir. İstanbul'daki Romaniot Sinagoğu, Tiberiade Yechivasını (Tiberya Yahûdi ilahiyat okulu) destekliyordu. Romaniote Sinagogunun bu faaliyetine birkaç da Sefarad Yahûdisi katılmıştı. Bundan Sefarad cemaati, son derecede rahatsız olmuş, bu birkaç Sefaradı, Romaniot tesirinden kurtarmak için[7] faaliyete geçmişlerdir.

Yahûdi cemaatı, sahip olduğu hahambaşı karşılığı olarak, Osmanlı yönetiminde resmiyet kazanabilmesi için Rav Akçesi adı altında bir vergi ödemekteydi. Böylece, Türkiye Yahûdilerinin, resmen bir hahambaşısı oluyordu. Rav

---

[4] Bernard Lewis, İslam dünyasında Yahûdiler , çev: Bahadır Sina Şener , İst. ,1996 s,140

[5] Avram Galante , Histoire, İstanbul , 1986 , II , 178 ; Ayrıca bak. A. Galante , Document officiels turcs Concernant les Juifs de Turquie , 187, 1931

[6] A. Galante, Histoire des Juifs de Turquie, s,II , 178

[7] a.g.e , s,II , 178

akçesi, yıllık 338.000 Aspres'a ulaşıyordu.[8] 1526 yılında Elie Mizrahi'nin (o bir Romaniottu) ölümü üzerine, Sefarad cemaati, kendileri için bağımsız bir yönetim arzu ediyorlardı. Yani, üzerlerinde hüküm süren Romaniot bir hahambaşı arzu etmediklerini, aksi takdirde Rav Akçesi ödemeyeceklerini belirterek, Romaniote ve Sefarad cemaatlerinin hahambaşlarının ayrılmasını talep etmişlerdir.[9] Bunun üzerine Romaniotlar, kendi cemaatleri için, haham Yechoua Candioti 'yi cemaat başı olarak seçmişlerdir. Onun halefi de haham Yomtov Yeruchalmi (1490-1548) olmuştur. 1580 yılında Romaniot'ların şefi Gabriel Ben Elia (öl:1602) dır. Bu durumda her cemaatin ayrı sinagogları vardır. Ayrıca, kendilerine ait problemlerle uğraşan Memounim'lere sahiptirler. İki türlü Memounim vardı: Memounim al Ahaza, Gayr-i menkul ve mülkiyet problemleriyle uğraşıyordu. Memounim al Aavarot, işlerin dini kurallara uygunluğu ile meşgul oluyordu.

Görüldüğü gibi Anadolu'nun ve İstanbul'un en eski Yahûdi cemaatı olan Romaniot grubu, Osmanlı yönetiminde de varlıklarını sürdürmüşler ve hatta hahambaşılık makamının sahibi olmaya devam etmişlerdir. Ancak, XV. yüzyıldan itibaren hızla çoğalan Sefarad Yahûdi göçleriyle, Romaniot cemaati azınlığa düşmüştür. 1687 de meydana gelen büyük yangından sonra, Romaniot cemaati İstanbul'un muhtelif mahallelerine dağılmışlardır. Artık bu dönemden sonra, yeniden organize olamamışlar ve Sefarad cemaatı içinde eriyip gitmişlerdir.

2- Karait Cemaatı: Bağdat'ta milâdi VIII. yüzyılda Anan Ben David tarafından kurulan mezhebin salikleri, ortaçağ Yahûdi mezhepleri içinde mutalaa olunmaktadırlar. Ancak bu mezhebin kökenini, I. Mabedin tahribine (M.Ö 586) kadar götürenler de vardır. Bunların atalarının İsa'nın zulmüne katılmadıkları söylenmektedir. Bu mezhebin salikleri, Torayı çok okudukları için "**Karai**" adını almışlardır. Çok erken tarihlerde Anadolu topraklarına geldikleri ve daha sonraki dönemlerde de gelmeye devam ettikleri tahmin edilmektedir. Böylece Bizans'ın en eski Yahûdilerinden birisi olan bir cemaati meydana getirmişlerdir. İstanbul'un fethinden önce İstanbul'da ve hatta Anadolu'nun birçok yerinde yaşamışlardır. 1172 yılında İstanbul'u ziyaret etmiş olan Benjamin de Tudele, 500 Karaitin PERA'da (Beyoğlunda) yaşadığından bahsetmektedir.

---

[8] 1707 yılında bir kuruş , 100 Aspres yapıyordu. Buna göre 338.000 Aspres , 3380 kuruş karşılığı olmaktadır. Böylece Rav akçesi , XVIII. yüzyılın başında yıllık olarak bu miktarda verilmesi gerekmektedir. (bk. A. Galante , II. , 77)

[9] A. Galante , II. , 178

XV. yüzyılda, Edirne'de bir Karait üniversitesinden bahsedilmektedir. Pera kelimesi Yunanca "**öbür tarafta**" yani Haliç'in öbür yanında oturan anlamına gelmektedir.[10] Yine Karait bir seyyah olan Samuel Bar David 1642 yılında Filistin'e giderken İstanbul'da konaklamış, Balat'ta ve Hasköy'de Karait'lerin ikâmet ettiğinden bahsetmiş ve birçok Karait haham ismi zikretmiştir. Meselâ, Abinda Bighi, Samuel Bighi bunlardandır.[11]

İstanbul'un çok eski sakinlerinden olan Karait cemaati, genelde diğer cemaatler gibi yönetilmekteydi. Onların bir cemaat başı, kendi hahamları, Bet-Dinleri, cemaat konseyleri vardı. Yahûdi geleneğine çok önem veren, Rabbani Yahûdilerden ayrılan **Karaitler**, dini konularda Aşkenaz, Sefarad, Romaniot Yahûdilerinden ayrılıyordu. Bunun için dini problemlerini kendi içlerinde hallediyorlardı. Kendi Bet-Dinleri, onların problemlerini çözüyordu. Çok ihtilaflı konularda Müslüman mahkemelere de müracaat ediyorlardı. Çünkü Musa şeriatında, kız ve annenin miras hakkı yoktu. Miras almak için Karaitler, Müslüman mahkemeye gidebiliyorlardı. Ancak bir Karait, dinini, kendi menfaati üstüne koyması gerekirdi. Aynı amaçlarla Rabbani Yahûdilerin de Müslüman mahkemelere gittiği görülmektedir.[12]

Kaynakların verdikleri bilgilere göre, Karaitlerin ayrı bir hahambaşından ziyade, ayrı bir cemaat şefleri vardı. Nitekim, Hasköy'de oturan bir grup Karait cemaati için, hahambaşı, hükümete şu yazıyı yazmıştır: " Hasköy'de oturan elli aileden oluşan ve Karait ismini alan cemaatın, Bâb-ı Ali ile olan ilişkileri hahambaşılık aracılığı ile olmaktadır. Bunların kendi sinagogları vardır. Cemaat başları vardır. Karait cemaatinin işini, kendi cemaat başları yapmaktadır. Bu cemaat başı, kendi cemaat mührünü kullanmaktadır. Gayr-i menkul ve diğer işlerde bu mührü kullanmaktadır. Aldığımız bilgilere göre, cemaat başları ölünce, cemaat başı yerine "**spritüel şef**" kelimesini benimsemişlerdir. Böylece ayrı bir millet havası vermeye çalışmaktadırlar. Halbuki, eskiden beri, onların işleri diğer Yahûdi cemaatlerin işleri gibi, hahambaşılık kanalıyla yapılmaktadır. Ancak sinagogları ayrıdır. Şimdi ise onların "**spiritüel şeflerinin**" ve ayrı bir mühürlerinin olması, Yahûdi milletini rahatsız edecektir. Bunun için Karait ce-

---

[10] A. Galante , II. , 183 , Gustave Schlumberger , Siege et prise de constantinople par les Turces en 1453 , Paris , 1914 , s , 5; P.Baudin, Les İsraelites de Constantinople, İst. 1989 s, 45

[11] A. Galante , II. , 184

[12] A. Galante , 185

maat başının atanması için ferman verilmemesi ve idarenin eskisi gibi devam etmesinin uygun olacağını beyan etmiştir." [13]

O dönemin en önemli yayın organı El Tiempo gazetesi, yirmi altı yıl sonra İKDAM gazetesinden şöyle bir haber nakletmektedir: **"Yahûdi Karait cemaati, "Adalet Bakanlığına" kendi cemaat reisleri için bir dilekçe göndermişlerdir. Bu dilekçede kendilerine has bir Ferman istemişlerdir**. Bu ferman gereğince, Karait cemaati, ayrı bir cemaat olarak kabul edilecek, dini bir otorite olarak tanınacak, evlenme akdi yapabilecek, boşanmaya karar verecek, yasal formaliteleri tamamlayacak özel bir mühre sahip olacaktır."[14] Nitekim Bakanlar konseyi,bu isteği onaylayarak, El Tiempo gazetesi 22 Ocak 1915'te Karait cemaatının ünvanının "**cemaat başı**" olarak kabul edildiğini yazmıştır.[15]

Osmanlı devletinin son yıllarında Karait cemaatinin de eridiğini ve azınlığa düştüğünü görüyoruz. İstanbul'un birçok mahallesine dağılmış olan Karaitler, yoğun olarak Hasköy'de oturmaktadırlar. Sinagogları da oradadır. Cemaat başı, Osmanlı devleti tarafından Hazzan ismiyle tanınmıştır. Son dönemde cemaat başı görevini Dr. İshak Baruh yapmıştır.[16]

Karait cemaatı ile Rabbani Yahûdiler arasında dini ve itikadi ayrılık olduğu için, daima gerginlik yaşanmıştır. Karait cemaatı, azınlıkta kalan bir cemaat olarak, kendi dini problemlerini çözecek dini liderlere her zaman sahip olamamışlardır. Bunun için çok nadir de olsa, Rabbani hahamların bilgisine müracaat ediyorlardı. Ancak gerek Sefarad ve gerekse Aşkenaz Rabbani hahamları, bu müracaatlardan rahatsız oluyorlardı. Karait Yahûdilere ılımlı yaklaşan Rabbani hahamlar da olmuştur. Meselâ, haham Don Guedalia ben David ben Yahia bunlardan biridir. Lizbon kökenli olan bu haham, Rabbani Yahudi hahamların muhalefeti yüzünden pek başarılı olamamıştır. Aynı çizgide, Catalogne kökenli Hanoch Saporta'nın öğrencisi Mordehai Camtino, Karait öğrencilerine Tora ve Talmud öğretmeye çalışmışlardır. İstanbul hahambaşısı olan Moise Kapsali'nin muhalefet etmesine rağmen o dönemde haham olan, sonra hahambaşı olacak olan Elie Mizrahi, Karait öğrencilere ders vermiştir. Sadece Mizrahi, Karait öğrencilere, Rabbani Yahûdilerin bayramlarına saygılı davranmaları, Rabbani hahamlara hakaret etmemeleri şartını koymuştur.

[13] A. Galante , II. , 187(23 Haziran 1874)
[14] a.g.e II. , 187
[15] a.g.e II. , 187 (22 Ocak 1915);P. Baudin, s, 45
[16] a.g.e II. , 187

Karait mezhebi mensupları, Cumartesi evlerinde ışık ve ateş yaktıkları, diğer Yahûdilerin aksine güneş takvimini kullandıkları, bayram günlerini, mevsimlere göre düzenleyerek, günlerini değiştirdikleri ithamı ile karşı karşıya bulunuyorlardı. Bunun için de diğer Yahûdiler Karaitleri sapık olarak görüyorlardı. Bundan dolayı Mizrahi'nin hahambaşı olduğu dönemde "powilles" kökenli bir takım göçmen Yahûdiler İstanbul'a gelmişler ve Karaitlere, Tora, Mişna, Talmud, Hagadot ve Halahot öğreten hahamları, aforoz etmişlerdir.[17] Powilles'lerin fanatizmi, İbrani alfabesini, Karait çocuklarına yasaklamaya kadar varmıştır. Hatta Yahûdi çocuklarının Karaitlerin evlerinde hizmet etmelerini de yasaklamışlardır. [18]

Yine de Mizrahi, Karaitlere karşı yumuşak tutumunu devam ettirmiş ve bir deklarasyonla, Karait çocuklarının Yechivot'a (Yahûdi İlahiyat okulu) gitmelerinin yasak olmadığını belirtmiştir.[19] Zaman zaman Rabbani Yahûdilerle Karait Yahûdiler arasında antlaşma da sağlanmıştır. Meselâ 1577 yılında Safarad Yahûdileri ile Romaniot Yahûdileri arasında bir ESKAMA [20] imzalanmış ve bunu Karaitler de kabul etmişlerdir. Bu Eskama'yı Karaitlerden üç, Rabbanilerden üç haham imzalamıştır.[21]

Karaitlerle, Rabbani hahamlar arasındaki gerginlik, İspanyol Yahûdilerinden haham Chelomo Camhi'nin tutumu ile iyice artmıştır.1866'da yayınladığı bir broşürde, eski yazarların Karaitlerle ilgili sözlerini naklederek onları, hayvan derecesine indirmiş ve Karaitlerin kökünün kazınması gerektiğini belirtmiştir.[22] Bunun üzerine Karaitler haklı olarak alarma geçmişler ve "Journal İsraelite" aracılığı ile İstanbul hahambaşılığına bir dilekçe göndermişlerdir.[23] Bu dilekçede on iki kişinin imzasıyla Chelomo Camhi'nin, halkı tahrik ettiği, gerçek Yahûdiliği bilmediği, Karaitlere karşı Yahûdi kinini yeniden tutuşturduğu ve bunun sonucunda sokaklarda hakarete uğradıklarını ve öldürülmelerinin caiz olduğu haberi yayılmıştır. Bunun için adaletin yerine getirilmesi arzumuzla ha-

---

[17] A . Galante , II., 194

[18] A . Galante , II., 194

[19] A . Galante , II., 194

[20] Eskama:Yahûdi cemaatlerinin kendi aralarında veya Müslümanlarla ilişkilerinde kabul ettikleri bir antlaşma metnidir. Meselâ, 1610 yılında Yahûdilerin Müslüman köle alması ve azat etmesi konusunda bir Eskama yayınlanmıştır. (A. Galante , II, 194)

[21] A. Galante , II. , 194

[22] A. Galante , II. , 195

[23] Bak. Journal İsra□lite , Aralık , 513 ve 514 sayılar (Aralık-1866)

hambaşı YAKİR'e ve hahamlar mahkemesine müracaat ediyoruz. Şayet tatmin olmazsak, durumu, hükümete götüreceğiz.[24]

Bu dilekçe kısa zamanda sonuç vermiş ve hahambaşı Yakir, Chelomo Camhi'nin broşürünü yasak listesine alarak, elde edilen nüshaların yakılmasını emretmiş ve sonuçta Yahûdiler arası ilişkiler iyileşmiştir.[25]

3- Aşkenaz Cemaatı: İstanbul'da bulunan en eski Yahûdi cemaatlerinden birisi de Aşkenaz Yahûdileridir. Avrupa kökenli Yahûdilere Aşkenazlar denmiştir. Aşkenaz Yahûdileri, çok eskiden beri Orta ve Doğu Avrupa toprakları olarak Almanya, Avusturya, Macaristan, Polonya ve Rusya'da oturan Yahûdilerdir. Zaten Aşkenazi kelimesi de Almanyalı anlamına gelmektedir. Bu bölgelerde zaman içinde Yahûdilere karşı gösterilen şiddet ve baskı sonucu birçok Aşkenaz Yahûdi cemaati, Osmanlı topraklarına göç etmeye başlamıştır. Bu göç tarihini XIV. yüzyılın sonlarına kadar çıkaranlar olmuştur. XV. yüzyılda haham İshak Tsarfati de Türkiye'ye yerleşmiş, 1454'te Souabe, Styrie Morauie ve Macaristan'a gönderdiği İbranice bir sirkülerle oradaki Yahûdileri, Türkiye'ye yerleşmeye çağırmıştır.[26] 1470 yılında Bavyera kralı Ludwig X, Fransisken rahibi Johan Capistrano'nun tahrikleriyle, Yahûdileri ülkeden kovmuştur. Böylece bölge Yahûdileri, Tuna kıyılarına ve İstanbul'a göç etmişlerdir.[27]

1492 yılında İspanya'dan gelen Sefarad Yahûdilerine, İstanbul'un eski Yahûdi cemaatleri olan Romaniotlar, Aşkenazi cemaati ve İtalyan Yahûdi cemaati çok iyi davranmışlardır. Ancak Sefarad Yahûdi cemaati, dini ve kültürel yönden oldukça üstündü. Bu durum zaman içinde Sefarad Yahûdilerinin öne çıkmasını sağlamıştır. Sefarad Yahûdilerinin öne çıkıp, diğer cemaatlere egemen olma istekleri, yerli Yahûdi cemaatlerini oldukça rahatsız etmiş ve cemaatler arası ilişkiler bozulmuştur.[28] XVI. yüzyılda Sırbistan ve Macaristan'ın fethi ile bu bölgedeki birçok Aşkenaz Yahûdi cemaatı, Selânik, Edirne, İstanbul ve Filistin'e göç etmişlerdir. XVII. yüzyılda anti semitik tutumlar ve pogromlar (Yahûdi kıyımı) nedeniyle Polonya, Ukrayna, Rusya, Fransa, Almanya, Macaristan'dan kaçan Aşkenaz Yahûdileri, Sofya, İzmir ve güney-batı Ege kıyılarına yerleşmişlerdir.[29] Aynı Yüzyılda Boğdan Chmielnicki katliamından kaçan

[24] Journal İsra lite , No:513ve 514 (Dilekçe tarihi 30 kasım 1866)
[25] A. Galante , II. , 197
[26] M. Franco , Essai sur l'Histoire des İsraelites de l'Empire Ottoman , Paris , 1897 , s,35; Moshe Sevilla-Sharon, İsrail Ulusunun Tarihi, Yeruşalayim, 1981,s,134
[27] A. Galante , II. ,201
[28] A. Galante , II. ,201

lerdir.[29] Aynı Yüzyılda Boğdan Chmielnicki katliamından kaçan Yahûdiler, kazak esir tüccarlarının eline düşmüşler ve İstanbul Yahûdilerince satın alınarak özgürlüklerine kavuşturulmuşlardır.[30]

Aşkenaz Yahudi göçünün XIX. ve XX. yüzyıllarda devam ettiğini görüyoruz.[31] Çok eski tarihlerden beri İstanbul'a göç eden Aşkenaz Yahûdi cemaatleri de diğer Yahûdi cemaatleri gibi, şefleri ve hahamlarıyla birlikte göç etmişlerdir. Meselâ 1542'de Aşkenaz cemaatinin belli başlı hahamlarından Jacab Polok, Cracovie Yechiva'sının şefiydi. O da cemaatiyle beraber, İstanbul'a göç etmiştir. Aynı dönemde haham Salomon Mathatia Delkayit de İstanbul'a göç etmiştir. Yine haham Menahem ben Ribbi, Benjamin ha Levi Eskenazi, hahambaşı Elie ben Haim XVI. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da yaşıyorlardı. Aşkenaz cemaat şefleri olan Salomon ben Ribbi, İsaac Eskenazi de aynı dönemde yaşamışlardır.[32] Aşkenaz cemaati Yiddish denilen bir dil konuşuyordu.[33] Kendilerine ait sinagogları vardı. Ribbi Samuel Yafe,Aşkenazi Sinagogunun hahamlığını yapıyordu.[34] 1800 yılında, İstanbul Aşkenaz cemaatının hahamı M nahem Mandel idi. İstanbul'daki Aşkenazi cemaatinin Bet-Dini ve sinagogları ayrı olduğu halde, İstanbul hahambaşılığına bağımlı olarak yaşamışlardır. Nitekim 1865 yılında Galata Aşkenaz cemaati, aynı mahallede yaşayan Sefarad cemaati kadar, ilk defa Meclis-i Umûmiye iki delege seçerek göndermiştir. Bu tarihte Meclis-i Umûmi "Hahamhane Nizamnamesine" uygun olarak toplanmıştır. Sefarad ve Aşkenaz cemaati delegelerindeki bu eşitliğin sebebi, 1854-1855 yıllarında, Kırım Harbi sonrası İstanbul'a yerleştirilen 400 Rus Yahûdi'sinin Türk tebasına geçmesinden kaynaklanmıştır. Bu 400 aile İstanbul'daki Aşkenaz Yahûdi cemaatinin fizyonomisini değiştirmiştir. Çünkü o zamana kadar İstanbul'da bulunan Aşkenaz Yahûdileri, Avusturya, Almanya, Rumen ve Rusya'nın bazı bölgelerinden gelen Yahûdilerdi. Şimdi Kırım kökenli Yahûdiler de Aşkenaz cemaatine katılmışlardı. Bu Yahûdilerin Türk tebasına katılmaları ile 19 Haziran 1890 yılında hahambaşı ile Aşkenaz cemaati arasında yapılan antlaşmaya göre, Aşkenaz cemaati kendine özgü bir Türk kaşesine

---

[29] Stanford Shaw , The jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic , London , 1991s,124; İlan Karmi , Jewish sites of İstanbul , İst. 1992.s,25

[30] Erdal Frayman , Aşkenazlar , 2 , Tiryaki 35/22 Nisan , 2000

[31] Bak. Hatice Doğan , Osmanlı Devletinde Hahambaşılık Müessesesi , Konya 2002 , (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) s,29

[32] A. Galante , II , 201

[33] Yiddish: Aşkenaz Yahûdilerinin kullandığı İbranice-Almanca karışımı lisan.

[34] A. Galante , II. , 202

sahip oluyordu.[35] Aşkenaz cemaati sinagogları, Hazzanim[36] ismini alan yöneticiler tarafından idare ediliyordu. 30 Aralık 1900 yılında İstanbul'a gelen Dr. D. Markus, İstanbul Aşkenaz cemaatinin hahamı olarak görev yapmıştır. 26 Ocak 1912 tarihli bir uzlaşmaya göre Aşkenaz cemaati, Hachgaha[37] olarak tanınmıştır. Dr. Markus da Mare de Atra ünvanını almıştır.[38]

İstanbul Aşkenaz Yahûdi cemaatini teşkil eden insanlar, Avrupa'nın muhtelif bölgelerinden İstanbul'a gelip yerleşmişlerdir. Normal olarak bu Yahûdilerin geldikleri yerlere göre seviyeleri de farklılık göstermiştir. Meselâ Avusturya ve Almanya'dan gelen Aşkenazlar, modern bir eğitim almışlardır. Polonya, Ukrayna ve Romanya'dan gelenlerin ise eğitim düzeyleri düşüktür. Yine Kırım Harbi sonrası kertch' den gelen 400 Aşkenaz ailenin grup halinde İstanbul'a gelmesi; Sefarad ve Aşkenaz aileleri arasında ciddi farklılıklara yol açmıştır. Bunun için Aşkenazlar ayrı bir cemaat oluşturmuşlardır. Bunların kendi kasapları vardı ve dini kurallara göre hayvan kesimini icra ediyorlardı. Özellikle yabancı uyruklu Aşkenazlar, kapitülasyonlara dayanarak vergi almadan (gabelle) Yahûdilere ucuz et satıyorlardı. Böylece Sefarad cemaatinin geliri azalıyordu. Diğer bir konu da bazı Aşkenaz cemaatleri, İstanbul hahambaşısının otoritesini tanımıyordu. İşte bu ihtilafa son vermek için, Türkiye hahambaşılığı, farklı Askanaz gruplarıyla 19 Haziran 1890 da bir antlaşma imzalayarak ; Azkenaz cemaati arasında uyum sağlanması yoluna gitmiştir. Bu antlaşma, El Tiempo gazetesinin 61 nolu 1890 tarihli sayısında yayınlanmıştır.[39]

İstanbul Hahambaşılığı ile Aşkenaz Yahûdi cemaati temsilcileri Leon Rosenthal, R. Friedman ve Hefter aralarında milliyet farkı gözetmeksizin şu antlaşmayı yapmışlardır[40]:

1- İstanbul hahambaşılığı, Aşkenaz Yahûdi cemaatinin bir hahama, bir yönetim konseyine, bir cemaat başına ve özel bir cemaat mührüne sahip olmasını kabul edecektir.

---

[35] A. Galante , II. , 204

[36] Hazzanim:Hazan kelimesinin çoğuludur. Aşkenaz sinegoğunda ibadeti yöneten ve müzik bilgisine sahip olan kişidir.

[37] A. Galante , II. , 204

[38] MARE DE ATRA :" Yerin Efendisi" anlamına gelen bu ünvan , bir bölgeden sorumlu hahamlar için kullanılmaktadır.

[39] EL TİEMPO , 19.6.1890 , Ayrıca bak:Documents Officiels Turcs Concernant Les Juifs de Turqie, İst, 1931

[40] EL TİEMPO , 23.8. 1892

2- Aşkenaz cemaati hahamı, cemaatin teklifi üzerine, hahambaşı tarafından onaylanacaktır.

3- Aşkenaz cemaati, belli başlı sinagogların delegelerinden oluşan bir konsey oluşturacaktır. Bu konsey hahambaşılık tarafından kabul edilecektir. Bu konsey, kendi aralarında bir başkan seçecektir. Seçilen başkan, hahambaşı Meclis-i Umûmisinin bir üyesidir.[41]

4- Hahambaşılık, Aşkenaz cemaatine ayda 6000 kuruş tutarında ödeme yapacaktır. Bu para, Gabelle [42] vergisinden gelen paradır. Çünkü Aşkenaz cemaati, tüketilen et için otuz para vergi ödeyecektir.

5- Hahambaşılığın, Aşkenaz cemaatine verdiği 6000 kuruş, cemaat masrafları, hayır ve eğitim işlerinde kullanılacaktır.

6- Hahambaşılık, Aşkenaz cemaatine yeni vergiler koymayacak ve eski vergiler yürürlükte kalacaktır.

7- Aşkenaz cemaati üyeleri arasında meydana gelen görüş ayrılıklarını, hahambaşılık çözecektir.

8- Bu antlaşma, hahambaşılık, tarafından, Meclis-i Umûminin tasvibine arz edilecektir. Meclis-i Umûmi, tasvip etmezse, ayda verilen 6000 kuruş kaldırılacaktır. Bu antlaşma geçersiz olacaktır[43].

Bu uzlaşmadan iki ay sonra, uzlaşma onaylanmış ve 6000 kuruşluk vergi 5000 kuruşa indirilmiştir[44].

İstanbul hahambaşılığı ile Aşkenaz cemaatinin arasındaki bu uzlaşmaya rağmen; Aşkenaz cemaati, kendi arasında ayrılıkçı olarak yaşamaya devam etmiştir. Meselâ Avusturya Askanaz grubu Adat Y□chouroum adını almıştır.[45]

Bu antlaşmadan yirmi iki yıl sonra yani 26 Ocak 1912'de Aşkenaz cemaat temsilcileri ile hahambaşılık arasında yeni bir uzlaşma metni hazırlanmıştır. Bu metinde şunlar yer almıştır:

1- 19 Haziran 1890'da yapılan antlaşma hükmü kaldırılmıştır.

---

[41] A. Galante , II. , 214

[42] Gabelle: Kaşer et kesim ve satış hakkı elde etmek için kasapların hahambaşılığa ödedikleri ücret.

[43] A.Galante , II. , 215

[44] EL TİEMPO : 23.8.1892

[45] A .Galante , II., 216

2-İstanbul Aşkenaz cemaati bir cemaat yönetimine (Hachgahot) sahiptirler.

3-Bu cemaat yönetimi, ad-Hoc[46] organik düzenlemesine tâbidir.

4-Cemaat yönetimi, idari ve dini olarak, Türkiye Hahambaşısına itaat etmektedir.

5-Hahambaşılık, Aşkenaz Yahûdilerini 4626 kuruşla her ay destekleyecektir.

6-Aşkenaz Yahûdileri, Mare de Atra'ya ve bir muhtara sahip olacaktır.[47]

Yapılan bu uzlaşmalara rağmen Sefarad cemaati ile Aşkenaz cemaati arasındaki sürtüşmeler sona ermemiştir. Çünkü Aşkenaz cemaatinin daha çok kendi **Hachgahot** teşkilatlarına tabii oldukları görülmüştür. Ancak Aşkenaz cemaati bugüne kadar varlığını sürdürmüştür.

4- Sefarad Cemaati: Osmanlı devletinde yaşayan Romaniot, Aşkenaz veya Karait Yahûdilerinin rahatlığı diğer ülkelerdeki Yahûdileri daima İstanbul'a veya Osmanlı topraklarına göçe teşvik eden çok önemli bir faktör olmuştur. Bunun için XV. yüzyılın sonundan önce, Osmanlı topraklarına birçok Sefarad Yahûdi grubunun geldiğini söyleyebiliriz. Ancak bu Yahûdiler, diğer Yahûdi cemaatlerine nazaran azınlıkta idiler. Sefarad Yahûdi cemaatinin Osmanlı topraklarında çok sayılarda varlığının hissedilmesi için 1492'de Kral Ferdinand ve Kraliçe İsabelle'in, Yahûdileri, İspanya'dan kovan fermanını beklemek gerekecekti. İspanya Kralı Ferdinand Mart 1492'de yayınladığı fermanla, İspanya Yahûdilerini bir daha dönmemek üzere 1492 yılının Temmuz ayı sonuna kadar ülkeyi terke zorlamıştır. Emre uymayanların mallarına el konulup, öldürüleceği ilan edilmiştir.[48]Bu ferman gereğince İspanya'dan 200.000 Yahûdi sürgün edilmiştir. Bunların büyük bir çoğunluğu Osmanlı Sultanı II. Sultan Beyazıt 'a müracaat ederek, sığınma talebinde bulunmuşlardır. Beyazıt bu teklifi kabul etmiş ve bununla ilgili valilerine bir ferman göndermiştir.[49] Bunun üzerine binlerce Yahûdi, Osmanlı topraklarına gelmiştir. İspanya'dan gelen Yahûdiler, yerleştikleri Osmanlı şehirlerinde, ticaret, doktorluk, tercümanlık gibi işlerde dikkat çekmeye başlamışlardır. İspanyol Yahûdileri, önce Balkanlara daha son-

---

[46] Ad-hoc: Yahûdilerin mahalle veya kasaba üyelerinin koyduğu prensiplere göre yönetilme. Bu prensipler, sinagogların yönetimi, okul ve hayır kurumlarını içine alır.

[47] Journal L'Aurore , 30 Ocak 1912

[48] M. Franco , Essai sur 1' Histoire des İsraelites de I' Empire ottoman , Depuis Les Origines Jusque á Nos Jours , Paris , 1897 , 35

[49] a.g.e , s, 38

ra Selânik, Edirne ve İstanbul'a yerleşmişlerdi. Bir kısmı Kuzey Afrika'ya, oradan da Filistin'e kadar uzanan Osmanlı coğrafyasında zamanla yerleşme imkânı bulmuşlardır. Bu konuda özellikle Selânik, tam bir Sefarad Yahûdi merkezi olmuştur. Daha sonra Edirne, İstanbul, İzmir ve Bursa dikkat çekici merkezler olacaktır. İstanbul, Yahûdi kompozisyonu için çok önem arz ediyordu. 1492 Yıllından sonra İstanbul'a gelen İspanya kökenli Yahûdileri, özellikle Aşkenaz, Romaniot ve Karait Yahûdi cemaatleri, "İspanyol" anlamına gelen "Sefarad" kelimesiyle adlandırmışlardır. Sefarad kelimesinin İbranice çoğulu "Sefaradim yani, İspanyollar " anlamına geliyordu.[50] Muhtemelen Yahûdi Edebiyatına bu kelime XV. yüzyıldan sonra girmiş olmalıdır. Rivayetlere göre, Aşkenazim cemaati, Sefaradim kelimesini Sephardeim olarak telaffuz ediyordu. Aşkenazların irade dışı kullandıkları bu kelimenin anlamı "yaramaz" veya "kara karga" anlamına geliyordu.[51]Burada kötü bir niyetten ziyade, telaffuz zorluğunun olduğunu düşünmek daha mantıklı olacaktır. Zaman içinde özellikle XV. yüzyıldan itibaren Sefarad Yahûdi göçlerinin çoğalması sonunda, Sefarad cemaati, Romaniot, Aşkenaz ve Karait cemaatini azınlıkta bırakmıştır. Ancak, sayısal üstünlüğün yanında, beraberlerinde getirdikleri yüksek eğitim ve kültürel standartlar sayesinde kısa zamanda yerli Yahûdi toplumu içinde başı çeken sosyal ve ekonomik bir güç oluşturdukları ve Osmanlı Devletinde önemli mevkilere geldikleri de bir vakıadır . Böylece İspanya'nın kaybettiklerini, başkaları kazanmış ve uzun vadede Sefarad toplumunun olağanüstü yaratıcı güçleri, Yahûdilerin gelişmesinde büyük önem arzetmiştir.[52]Bunun için, XVI. ve XVII. yüzyılda Osmanlı devletinde en önde gelen hahamlar, hukukçular en seçkin Yahûdi doktor ve bilim adamları, çoğunlukla Sefarad kökenli olmuştur. Sefarad cemaati, içinde yaşadıkları toplumda üstün bir ekonomik pozisyon elde etmişlerdir.[53] Osmanlı toplumunda Sefarad Yahûdileri, "Ladino" adı verilen " Yahûdi – İspanyolca'sı" konuşuyorlardı. Bu dilin İstanbul Yahûdileri arasında günümüze kadar kısmen muhafaza edildiği görülmektedir.[54]

Sefarad Yahûdileri İstanbul'a geldikten kısa bir zaman sonra bir basım evi tesis etmişler ve İbranice yayınlar yapmaya başlamışlardır. İstanbul'da matbaanın öncülüğünü 1493 yılında İstanbul'a gelen David ve Samuel Nahmias kardeşler yapmıştır. Bu matbaa 1494'de Rabbi Jacob ben Ashe Of Toleda

[50] A.Galante , II, 219; Moshe Sevilla-Sharon, İsrail ulusunun Tarihi, s, 134
[51] A.Galante , II , 220
[52] Paul Johnson , Yahûdi Tarihi , çev: Filiz Orman , 2000 , s, 227
[53] Avigdor Levy , The Sephardim in The Ottoman Empire , USA , 1992s, 60
[54] İlan Karmı , Jewish Sites of İstanbul , s, 27

(1270-1340) ‘nun yazdığı, dini yasa olarak kabul edilen “The Four Columns” isimli kitabı basmıştır. Bundan sonra, ard arda birçok Yahûdi kitabı yayınlanmıştır. Bu kitaplar, tarih, bilim, şiir ve mistizim alanlarında idi.

Diğer yandan Sefarad Yahûdileri, İspanyolca, Fransızca, ve diğer batı dillerini bildikleri için, Osmanlı devlet diplomasisinde çok etkili olmuşlardır. Meselâ, Portekiz’den İstanbul’a göç eden Dona Gracia Mendes (1510-1566) ve damadı Don Joseph Nasi bunlardandır. Yine İstanbul’daki Toledano, Adut, Franco, Benveniste, Amorilyo gibi Yahûdi aileleri, İspanyol kökenlidirler.[55]

İstanbul yerli Yahûdi cemaati olan Romaniotlar, İspanya kökenli Yahûdileri çok iyi karşılamışlar ve onlar için çok para harcamışlardır. Hatta bazı kaynaklar, Eliyau Kapsali’nin “ Türkiye Yahûdileri (Bizans Yahûdi cemaatleri) yeni gelenlere çok büyük yardımda bulundular ve paralarını çakıl taşı gibi dağıtarak göçmen dindaşlarını yerleştirdiler.” dediğini nakletmektedir.[56]Ancak zamanla Sefarad cemaati ile Romaniot ve Aşkenaz cemaatleri arasında gerginlikler olmaya başlamıştır. İlk gerginlik konusu, Romaniot ŞOHET’in[57], dini bilgisinin yetersizliği konusunda başlamıştır. Böylece, Sefarad cemaati, bir Seferad’ı Şohet yapmıştır. Yine Tiberia Yeşivasının (Yahûdi ilahiyat Okulu), Romaniotları kabul etmemesi, İkinci bir gerginlik konusu olmuştur.

Romaniot kökenli hahambaşı olan Mose Kapsali ve Eliyau Mizrahi’nin ölümünden sonra, Sefarad cemaati, özerk bir yönetim arzu etmeye başlamıştır. Hatta Romaniot veya Aşkenaz kökenli bir hahambaşı istemediklerini belirtmişler, aksi takdirde Rav Akçesi vermeyeceklerini bildirmişlerdir. Çoğunlukta olan Sefarad Yahûdileri, hahambaşılığı ele geçirmişler ve bu durum, Aşkenaz ve Romaniot Yahûdilerini kendi cemaatleri için, bazı hahamları yönetici yapmaya kadar götürmüştür. Meselâ Romaniot Yahûdileri, kendi cemaatleri için Y choua Candioti’yi, Abraham ben Ribbi Yamtov Yeruchalmi’yi ve Gabriel Ben Elia’yı haham olarak seçmişlerdir.[58]

Görüldüğü gibi başlangıçta Romaniot veya Aşkenaz Yahûdileri için tek bir hahambaşı var iken; daha sonra buna Sefarad Yahudileri de katılmış, ancak Sefarad Yahûdilerinin ağır basması sonucu ; Romaniot ve Aşkenaz Yahûdileri, Sefarad hahambaşına sembolik olarak bağlı olmakla birlikte; kendi cemaat başları tarafından idare edilmişlerdir. Bu durum, hem Aşkenaz’ların, hem de

---

[55] İlan Karmi , Jewish Sites of İstanbul , s,28
[56] Moshe Sevilla- Sharon , Türkiye Yahûdileri İst. II. baskı ,1993 s,41
[57] ŞOHET:Dini kurallara uygun biçimde hayvan kesimine yetkili kişi.
[58] A. Galante , II. , 179

Romaniot'ların, Sefarad Yahûdi toplumu içinde eriyinceye kadar devam etmiştir. Bugün İstanbul'da ki Yahûdilerin büyük bir bölümünü Sefarad Yahûdileri oluşturmaktadır.

5- İtalyan Yahûdi Cemaati: İstanbul'un fethi sırasında İstanbul'da bulunan Yahûdi cemaatlerinden birisi de " İtalyan Yahûdi Cemaati" idi. Bunlar, İtalya'dan gelen Yahûdilerdi. Avigdor Levy'nin verdiği tabloya göre İstanbul'da 1600 'lerde 209 İtalyan cemaati üyesi aile vardır. Bu Yahûdilerin İspanya kökenli oldukları[59] ve bunların daha çok Güney İtalya'dan, özellikle Pouille'den geldikleri kabul ediliyordu. Bu Yahûdiler XII. yüzyılda İstanbul'da, Suriye' de ve Kıbrıs'ta ipek ticareti yapıyorlardı ve birçok tezgahları vardı. Hatta İstanbul'da Poulia isminde bir de sinagogları vardı.[60]A. Galante, G. l. Bratianu'nun kitabından[61] şu bilgiyi aktarmaktadır: "Ticari rekabet, Venedikliler, Pisans ve jenovalılar arasında oluyordu. Doğu'nun ticareti, müzakereci bir grubun eline düşmüştü. Bunların arasında Yahûdiler de vardı."[62] Ticaretle uğraşan bu eski Yahûdi cemaati, Galata'da ikâmet ediyordu. Bunlar bağımsız yaşıyorlardı. Hahambaşı Moise Kapsali'ye karşı oluşan Aşkenaz muhalefetine İtalya sinagogu da katılmıştı. Bu sırada, İtalya sinagogu cemaatinin başı Samuel Altarino idi. Daha sonraki dönemlerde, diğer Yahûdi cemaat gruplarıyla SEMİHA yani Konsekrasyon (Takdis) problemi, Almanya, Fransa, İtalya, ve Romaniot Yahûdilerinin arasını açmıştı. Romaniot ve Aşkenaz Yahûdileri, Sefarad Yahûdilerinin konsakrasyon'a (Takdis) önem vermediklerinden şikayet ediyorlardı. Konsekrasyon, hahamlara ünvan verme merasimiydi. Sefarad cemaati ise, Konsekrasyonun, sadece Filistin hahamlarına ait olduğunu iddia ediyorlardı.[63] Onlara göre, Filistin dışındaki cemaatlerin takdis yetkileri yoktu. Sefarad Yahudi cemaatinin bu şekilde düşünmesi, onları hahamlarını seçmede ve Semiha (Takdis) formalitesini kaldırmalarında serbest hale getiriyordu.[64]

Kanuni Sultan Süleyman (1520-1533) zamanında İstanbul'da İtalyan haham Salomon Douino yaşamıştır. Onun Sheelot ve Teshouvot (Sorular ve

---

[59] İlan Karmi , jewish Sites of İstanbul , s , 26; A. Galante , II, 226; Avigdor Levy, The Sephardim in The Ottoman, s,9

[60] George Yver , le commerce et les Marchands dans l'İtalie Meridionale au XIII me et au XIV me Siecle , Paris , 1903 , s,92, 184

[61] G. 1. Bratianu , Recherches sur le Commerce g□nois dans la Mer Noire au XII'e si□cle

[62] A. Galante . II. , 223

[63] A. Galente ,II. , 225

[64] A. Galente ,II. , 225

Cevaplar) isimli iki ciltlik kitabı, yazma olarak kalmıştır.[65] Yine A. Galante, Rosanes'in kitabının 163. sayfasında, İstanbul'daki Sinagogların isimleri arasında İtalya şehirlerinin İsimleri olan Messina, Sicilia, Calabra gibi isimlerin de bulunduğunu nakletmektedir. Yine Sicilia Manastırının yöneticileri arasında ; Eliazer'in oğlu haham Hafez de bulunuyordu.[66]

1633 ve 1660 yıllarında İstanbul'da çıkan bir yangında Romaniot Yahûdileri ve İtalyan Yahûdileri çok zarara uğramışlar ve hatta bunların sonu olmuştur. Sinagogları yıkılmış ve bu mahallelerin eski sakinleri olan Yahûdiler, İstanbul'un diğer semtlerine dağılmışlardır. Sefarad Yahûdileri ile İtalyan Yahûdileri arasında hemen hemen hiç fark yoktu. Bunun için, yangından sonra, İtalyan Yahûdileri, Sefarad Yahûdileriyle birlikte yaşamaya devam etmişlerdir.[67] Ancak iki cemaat arasındaki ilişkiler zaman içinde gergin bir döneme de girmiştir. İstanbul'da hâlâ İtalyan Yahûdi cemaat organizasyonları varlığını sürdürmektedir.

6- Yabancı Yahûdi Cemaati: " İstanbul'da bulunun Yahûdi cemaatlerinden biride Yabancı Yahûdi cemaatidir. Başlangıçta bu cemaat üyeleri, Galata'daki İtalyan sinagoguna devam ettikleri için, İtalyan Yahûdi cemaati ile bütünleşmiş olarak kabul edilmekle beraber, durum hep böyle devam etmemiştir. Galata'daki İtalyan sinagogunun tarihi, milâdi II. ve IV. yüzyıllara kadar varmaktadır. [68]

İşte 1864 yıllında Daniel Fernandes ve E. Veneziani, " Yabancı Cemaatin" önde gelenleri olarak, "İtalyan Yahûdi" cemaatinin üyesiydiler. Hahambaşı YAKİR GUERON döneminde Daniel Fernandes, hahambaşılığa cemaat vergisi ödemediği için, Sefarad cemaatiyle ihtilafa düşmüştür. Cemaatin tutumuna kızan Fernandes, konseyden ayrılarak yeni bir cemaat kurmuştur. Bunlar ölülerini Sefarad cemaatinin mezarlıklarına gömüyorlardı. Ayrıldıktan sonrada "Yeni Cemaatin" başı ile hahambaşılık arasında bir antlaşma yapılmıştır.[69]

Bazı kaynaklarda "İtalya Yahûdi" cemaati ile "Yabancılar cemaati" aynı cemaat olarak gösterilmiştir.[70] Bunlara göre, 1865 yılında İtalya kökenli birçok Yahûdi Sefarad cemaatinden ayrılarak "yabancılar" sinagogunu kurdular. Da-

---

[65] A. Galante , II. , 225
[66] A. Galante , II. , 225
[67] A. Galante , II. , 226
[68] A. Galante , II. , 226
[69] A. Galante , II. , 226
[70] Naim Güleryüz , Türk Yahûdileri Tarihi , İst, 1993 I., s, 201-203

ha sonra İtalya Krallığı tarafından bu sinagog tanınıp destek alınca bu, Yabancılar cemaati, "İtalyan Musevi Cemaati" adını aldı. Hatta A. Galante "1868'de yeni cemaat, İstanbul Sefarad cemaatinden ayrılarak, onların Gabelle gelirlerinin %32'sini aldıklarını ve İtalyan cemaatinin böylece kurulduğunu, gittikçe de teşkilatlanarak Şair Ziya paşa caddesinde sinagoglarını " kurduklarını yazmaktadır.[71]Hatta, başka milletlerden çok sayıda Yahûdi ve Türk vatandaşı olan Yahûdiler, sinagoglarıyla ilişkilerini ve vergilerini keserek İtalyan cemaatine üye olduklarını, çünkü İtalyan cemaatinin daha az vergi aldığını yazmaktadır.[72] Buna göre durum biraz daha karışıklık arz etmektedir. Nitekim 1895 yılında " Merkezi Yahûdi Cemaati" Yabancı cemaat yöneticilerinin dikkatini, Türk vatandaşı olan Yahûdileri sinagoglarına almaları konusunda çekmişti. Merkezi cemaatin yazısına, Yabancı cemaat mensupları şöyle bir cevap vermişlerdi: Yeni statülere göre, hiçbir Türk tebası, İtalyan cemaati üyesi olarak kabul edilemez. Sonuç olarak bugüne kadar İtalyan cemaatinin bir parçası olanlar, İtalyan tebası olamazlar. Bunların ayrılmaları gerekir"[73]

Dikkat edilirse bu cevapta "Yabancı Cemaat" ile "İtalyan Cemaat" yine karışık olarak İfade edilmiştir. Muhtemelen " Yabancı Cemaat" bir müddet " İtalyan Cemaati" ile birlikte faaliyette bulunma ve daha sonra da onlardan ayrılma eğilimi göstermiş, ancak zaman zaman birlikte hareket ettikleri de olmuştur. Nitekim 1915 yılında EL TİEMPO gazetesi şöyle bir yazı yayınlamıştır:" Yabancı cemaatin bir parçası olan Yahûdiler, dini işleri için, hahambaşına müracaat etmiyorlar. Bağımsız bir cemaatin varlığı, hahambaşılığın menfaatleriyle çatışmaktadır. Özellikle evlilikle ilgili işlerde."[74] Aynı gazete 1923'de de şu yazıyı yayınlamıştır:" Bu cemaat, "Yabancı Yahûdi cemaati " ismini alıyordu. Bunlar, yabancı teba'dandılar. Böyle bir teba, ülke cemaatine ödeme yapmıyordu. Ne Kisba vergisi ne de Atala vermiyordu. Böyle bir üyenin, evlenmek ve sünnet merasimi için **İtalyan Sinagoguna** müracaat etmesi gerekiyordu." [75]

Oldukça karışık bir konu olan " İtalyan Cemaati" ve "Yabancı Cemaat" konusu, birbirleriyle içiçe bulunmaktadır." İtalyan cemaati tarih olarak çok eskilere dayandığı halde, "Yabancı Cemaat" Osmanlı tebasında olmayan yabancı Yahûdileri bünyesinde bulunduruyordu. Yabancı cemaat, Sefarad Yahûdi

---

[71] A. Galante , II. ,227
[72] A. Galante , II. , 227, Stanford Shaw, The Jews , s, 170
[73] EL TİEMPO ; 25-3-1895
[74] A. Galante , II. , 227
[75] A. Galante , II. , 228

hahambaşılığına bir takım vergiler ödeme gibi bir imtiyaza sahipti. Ancak, Yabancı cemaat, dini işlerini " İtalyan Cemaati" sinagogunda halledebiliyordu. Bazen "Yabancı Cemaat" bu gibi problemler için hahambaşılığa müracaat etmek zorunda bile kalıyordu. Yabancı cemaat hahambaşılılık ile yaptığı görüşmede bazı kararlara varmışlardır. Burada da Yabancı cemaat ve İtalyan cemaati aynı cemaat olarak takdim edilmektedir. Hahambaşılık ile " Yabancı Cemaat" yöneticilerinin aldıkları kararlar şunlardır:

1. İtalyan cemaatinin üyeleri, Galata, Beyoğlu ve Şişli İtalyan Yahûdileridir.
2. Bu üyelerin isim listesi, hahambaşılığa takdim edilecektir.
3. Üyelerin, hahambaşılık bürolarından evlenme izni alması ve kayıt parası ödemesi gerekecektir.
4. Her üye İtalyan cemaatinin hizmetine girme veya girmeme hürriyetine sahiptir.
5. Yabancı milliyete bağlı olan bütün Yahûdiler, ülke merkez Yahûdi cemaatine bağlıdırlar.
6. Bu listede ismi olmayan, yeni İstanbul'a gelen her Yahûdi'nin, Türk Yahûdi cemaatine aidiyeti olmayacaktır.[76]

İstanbul Sefarad Yahûdi cemaatiyle, İtalyan Yahûdi cemaati arasındaki İhtilaf konularından birisi de hahambaşılığa Kisba ödeme şekliydi. Mahalli cemaat konseyi, İtalyan cemaatine kayıtlı Yahûdilerden bu vergiyi almak istiyordu. Oysa "İtalyan Cemaati" bunu kendisi toplamak istiyordu. Bunun karşılığında Hahambaşılık veznesine belli bir meblağ ödeyecekti. Ancak bu konu, "Yabancı Cemaat" lehine hahambaşılık tarafından imzalanan bir mektupla çözülmüştü. Buna göre İtalyan teba, her Yahûdiden, Kisba toplayacağını haber verecekti.[77]

Sefarad hahambaşılığı ile İtalyan cemaati arasındaki gerginliği hahambaşılık, kardeşlik duygularıyla çözmeye çalışıyordu. Bunun için Milliyet farkına bakılmayacaktı. Burada "müşterek menfaat" üzerinde durulacaktı. Nitekim 16 mayıs 1923'te bir delege toplantısı yapılmıştır. Bu toplantıda İtalyan cemaatin, bünyesine bütün yabancıları almadığı açıklanmıştı. Fakat merkezi Yahûdi meclisi ile İtalyan cemaati arasındaki problemler çözümsüz kalmıştı.

Hahambaşılığın liyakatini ve haklarını korumayı ana hedef olarak gören " Merkezî Yahûdi Konseyi" Türkiye Cumhuriyeti kanunlarına itaatı öngören şu kararları almıştır:

---

[76] A. Galante , II. , 228
[77] A. Galante , II. , 229

23 Ekim 1923 oturumunda konseyimiz, gelecekte İtalyan cemaatinin varlığını tanımamaya karar vermiştir ve bu doğrultuda şu kararlar alınmıştır:

1- İtalyan cemaati, bizim cemaatimizi yöneten kurallara ve kanunlara göre çalışmamaktadır.

2- İtalyan cemaati, cemaatimizin haklarına muhalefet etmiştir. Bundan dolayı, 23 Ekim 1923 'te " İtalyan Cemaati"ne hitaben bir mektup göndermiştir.
3- Din ve kan birliği taşıyan kardeşler arasında bu derece aşırılığa varmak üzüntü vericidir. Bu cemaatin yöneticileri, inatla birliğe hücum etmektedirler. Onbeş yıldan daha fazla bir süreden beri, ikna, iyi ilişkiler, bu konuda hiçbir yarar sağlamamıştır.[78]

Aradan bir ay gibi bir zaman geçmeden Kasım 1923'te Meclis-i Cismaniye bir antlaşma daha sunulmuştur. Bu antlaşmada şunlar yazılmıştır: " Cemaatimizin bünyesinde İtalyan himayesi altında olan " Yabancı Yahûdi Cemaati" de vardır. Bu cemaat, merkez cemaatin ve Galata, Beyoğlu ve Şişli HACHGAHOT'sunun [79] haklarına tecavüz etmektedir. Bunlar Fransız, İngiliz, Avusturya, Gürcü teb'alı farklı milliyetten Yahûdileri de bünyelerine almaktadırlar. Böylece, İtalyan cemaati arasına ayrılık tohumları ekmişler ve hahambaşılığa muhalefet etmişlerdir. Bu yolla "Yabancı Cemaat" halkın varlıklı sınıfını etrafına toplamıştır. Böylece, cemaatimizin gelirleri, hissedilir şekilde azalmıştır. Bu durum, İtalyan cemaatinin, okul, cemaat ve kültürel faaliyetlerinin azalmasına sebep olmuştur.[80]

Görüldüğü gibi " İtalyan Yahûdi Cemaati" yanında bir de "Yabancı Yahûdi Cemaatı" ayrımı Osmanlı yönetiminde özellikle dikkat çekmektedir. Ancak " Yabancı Yahûdi Cemaatı" ismi altında anılan Yahûdiler "İtalyan Yahûdi Cemaati" ile içiçe yaşamışlardır. Yabancı Yahûdi cemaati Türk Yahûdileri veya Türk tebasında olmayan gruplardan oluşmuştur. Zaman zaman "Yabancı Cemaat"in, hem Sefarad hahambaşılığı ile hem de " İtalyan Cemaati" ile anlaşmazlığa düştüğü görülmektedir. Böylece Yabancı cemaat üyeleri, İtalyan Yahûdi cemaatine de muhalefet ederek ayrı baş çekmişlerdir. Hatta onlar kendilerini Türk Yahûdileri olarak bile telakki etmeye başlamışlardır.[81] Bu konuda şu

---

[78] A. Galante , II. , 231

[79] Hachgahot:İstanbul hahambaşlığına bağlı, Yahûdilerin oturdukları mahalle veya kasaba. Merkez bölgeden kısmen uzak olan bu yerleşim birimine Hachgahot bölgesi denmektedir. Her Hacgahot bölgesi, Machghihim adı verilen üyelerden oluşan bir konseyle yönetilir.

[80] A. Galante , II. ,229

[81] A. Galante , II. , 232

olay zikre değer: 1922 yılında İtalyan sinagogunda, MAFTİRİM korosu (Doğu müziğinde dini konser veren grup),Cumartesi günleri konser veriyordu. İtalyan sinagog yöneticileri buna izin vermediler. Bunun üzerine Maftirim topluluğu " Knesset İsrael" sinagoguna gitmeye başlamışlardır. [82] Bu sinagog, muhtemelen "Yabancı cemaate" ait bir sinagogdu.

Sonuç olarak Osmanlı devletinde yaşayan Yahûdi cemaatlerini sadece bunlarla sınırlı tutmak doğru değildir. Bu konudaki kaynaklar, Arapça konuşan, Suriye, Filistin, Mısır ve Kuzey Afrika kökenli Yahûdileri de" Musta'ribeler" adı altında ifade etmektedirler. [83] Kendilerini, Şam- Emevi ve Bağdat- Abbasi İslam uygarlığının varisleri olarak gören Musta' ribeler de kendi aralarında ikiye ayrılmışlardır: Irak Yahûdilerine Mizrahiyyim (Doğudakiler) ; Halep, Şam ve Kahire Yahûdilerine Ma' raviyyim (Batıdakiler) adı verilmektedir.[84]

[82] A. Galante , II. , 232
[83] Bernard Lewis , İslam Dünyasında Yahûdiler , s ,140-141
[84] Stanford Shaw , The Jews in the Ottoman , s, 45

اختلاف الألسنة حجّة التعارف أوهل في وسعنا أن نحلّ اللغة الآدميّة[1] لتفاهم إيجابي بين الأمم والأديان

بقلم الأستاذ الدكتور اسماعيل حقّي سيزار[2]

Prof. Dr. İsmail Hakkı SEZER[*]

Abstract

Variety of Tongues or Can we analyse Adamish

It would be seen that if Adamish can be perceived properly understanding and interpretation means that deep, comprehensive and detailed definition of sincere and multidimensioned relations of humanbeing with God, himself and almost everything in the system founded by God. If it was not proposed by someone before, I personally propose the term of Adamish. I do not believe that it is impossible to reach that point either. Just as the genetical analysis means comprehensive and deep understanding the anatomy of humanbeing and even the researches made on the fossil contribute to them, dialog especially between the living languages adding also the old languages to this caravan and proceeding this dialog in the concentrated form on the languages that will be selected among the essential groups of languages mean the righter and universal understanding and interpretation of the language data and the divine messages sent down in different languages. This also provide a proper ground for the positive approach among the religions.

---

[1] ـ هذا المقال نشر أولاً باسم " "Dillerin Farklılığı veya Ademce'yi Çözebilir miyiz?باللغة التركية بعد استعراضه في ندوة علمية حققتها كلية الإلهيات التابعة لجامعة Yüzüncü Yılبمدينة" وان"، نشر في كتاب مستقل اسمه Kur'ân ve Dil, Dilbilim ve Hermenötikأي القرآن واللغة، علم اللغة والهرمنوتيك.

[2] ـ الأستاذ الدكتور، رئيس قسم اللغة العربية، كلية الإلهيات بجامعة سلجوق، قونيا، تركيا

[*] Selcuk University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Literature.

Although they were derived from the same root, there are a lot of words of which the root meaning had been generally neglected in use, and which were applied to certain objects, events or peculiarities and so were exposed to limitation and deviation in the meaning. These words should be confirmed. It should be thought that it is a fact that divine messages, taking these deviations into consideration, had presented the terms as a whole with their universal and unlimited elements in every steps as general nature of the divine messages is being universal. As to the fact that previous religions were sent down to one tribe or nation, this does not mean that their original nature was the same, this is mainly concerned with the form of the action of sending. The fact that this kind of messages contain some special rules does not effect the general nature of the messages to be universal and covering the whole humanbeings.

With its sounds and words the language of the messages is alike.The universal saying of God can not be limited with the absolute way of understanding of an age. This is a very delicate point. Submission means searching rectitude with ability.[3] So, without any refrain from any matter, one must start research. Al-Qurían al-Karim, that asks us to behold how creation was originated[4], says the variety of our tongues and hues is a sign.[5] It is indicated that creation of the heavens and earth, the variety of our tongues and hues are of His signs. In this context, before coming to the beginning of the creation we may consider that we can establish the origins of the variety of our tongues and hues and also the main integrates of the communication between our hues, tongues and religions.

Before the life becomes colorful in every aspect, there were Adam and Eve and their language, Adamish. In my opinion, this language was taught as not only a code but also a provision which includes many abilities. According to one narration, ìwhen Adam woke up and saw Eve near him he said my eşim/ işam (ischa) / ayşem (Âişa).[6] It is not a coincidence that (as the narrations of al-Tabari about the story of The Flood are considered, Turkish, Arabic and Hebrew which are included in different groups of main tongues that may be called the Yafeszades (the Sons of Yafas), the Hamzades (the Sons of Ham)

---

al-Qur'an, LXXII The Jinn, 14.- (4) -3

al-Qur'an, XXIX The Spider, 20.-4

al-Qur'an, XXX The Greeks, 22.-5

Kitab al-Muqaddas, Takwin, 2/23. In our tradition "Adam was intimately acquainted with Eve" -6
Rerer to narrations about al-Qur'an, IV The Women, 1

and the Samzades (the Sons of Sam) these three words in different languages belonging to different groups of tongue are very close to the other in the meaning. Eve is the life (hayah) of Adam with whom he continues and shares his life. I have heard from a Rabbi that Ischa and Isch had a meaning connected with God. He said this is life if there is, otherwise it is death. Aysh in Arabic means life too. The fact that name of one of the Prophet's wives is 'Âişa may be a coincidence but this is a good coincidence in fact. The Turkish suffix of -m at the end of these words is a possesion pronoun. It has the same meaning of "my" in English and I suppose that the letters of ìmimî only at the end of the Arabic words, "Allahumm" and "İbnum" have the same function. The main point which should be underlined here is to achieve the real purposes and aims. For instance, the rights of woman and also the man should be established within this frame. There is a partnership and being unseparated. If, I assume as a language researcher, a solution is sought in the divine messages with a more independent idea and research from the point of meaning and interpretation, it will be seen and found the common genetical nature of the billions of humanbeings; the compulsory and comprehensive general principles and aims and also interpretation and actions that have worked on and the ones that will work on without harming these aims and principles.

Özet

Anlama ve yorumlamanın, eğer Âdemce iyi ve doğruya yakın bir şekilde çözümlenirse insanın, Allah'ın kurduğu bir sistem içerisinde hem O'nunla hem kendisiyle hem de hemen her şeyle çok içten ve çok boyutlu ilişkilerinin derin ve kapsamlı, aynı zamanda çok ayrıntılı adının konması demek olduğu görülecektir. Eğer daha önce öneren olmamışsa Âdemce terimini ben öneriyorum. O noktaya ulaşabilmenin zor olduğu kanaatini de taşımıyorum. Nasıl ki genetik çözümlemeler insan yapısının her yönden ve daha derinden anlaşılması demekse, hatta fosiller üzerinde yapılan araştırmalar falan da bunlara katkı sağlıyorsa ölmüş dilleri de kervana katarak özellikle yaşayan diller arasında bir diyalog ve bu diyaloğun ana dil guruplarından seçilecek diller üzerinde yoğunlaştırılarak sürdürülmesi, dil verilerinin ve değişik dillerde inen ilâhi mesajların daha doğru ve evrensel bir biçimde anlaşılıp yorumlanması demektir.

Bir kökten türemekle birlikte kullanış esnasında genel olarak kök anlamı unutulan ve belli eşya, olay veya özelliklerin adı olarak kullanılan, dolayısıyla anlam sınırlaması ve kaymasına uğrayan kelimeler çok fazladır. Bunların yerine

oturtulması gerekir. İlahi mesajların bu anlam kaymalarını göz ardı etmemekle birlikte yine de temelde sesi, sözcüğü ve sözü, bütün aşamalarında asıl evrensel ve sınırlandırılmamış bütünü ve ögeleri ile mükemmel seviyede sunmuş olmasının doğru olduğu düşünülmelidir. İlâhi mesajların genel karakteri evrensel olmalarıdır. Önceki dinlerin bir kavme gönderilişi mesajların özgün karakterlerinin öyle olduğu demek değil, gönderi olayının gerçekleşme biçimi ile ilgilidir. Bu tip gönderilerin bazı özel hükümler taşıması mesajların genel karakterinin evrensel ve bütün beşeri kapsar bir ruh ve muhtevada olmasını etkilemez.

Mesajların dili de öyledir. Allah'ın evrensel, daha doğrusu ezelî ve ebedî söyleyişi bir çağın yabana atılmaması gereken anlama biçimiyle sınırlandırılamaz. Burasının ince bir nokta olduğu kesin. Teslimiyet, erişkinliği liyâkat ile araştırmaktır.[7] Öyle olunca hiç bir hususta hiç bir şeyden çekinmeden, eğer çekineceksek araştırmayı terketmekten çekinerek işe başlamak gerekiyor. Yaratılışın bile nasıl başladığına bakmamızı isteyen Kur'ân-ı Kerîm[8] dillerimizin farklı farklı veya farklılaşmış olmasını bir âyet olarak gündeme getirir.[9] Bu ayette göklerin ve yerin yaratılışı, dillerimizin ve renklerimizin farklılaşması O'nun âyetlerinden olarak gündeme getirilmektedir. Bu bağlamda yaratılışın başlangıcına varmadan önce renklerimizin ve dillerimizin farklılaşmasının çıkış noktalarını renklerimiz, dillerimiz ve dinlerimiz arasındaki iletişimin temel entegrelerini tesbit edebileceğimizi düşünebiliriz.

Hayat her yönüyle renklenmeden önce Âdem ve eşi Havvâ ve dilleri olan Âdemce vardı. Bence bu dil öğretilmiştir ama sadece bir kodlama değil kodları kullanma, geliştirme, çoğaltma, gerekiyorsa değiştirme belki yeni kodlamalar yapma yetisi ve yetkisi ile birlikte çalışan bir donanım olarak öğretilmiştir. Rivayete göre “Adam uyanıp yanında Havvâ'yı görünce eşim /işam (ischa)/ayşem ('âişa) demiştir”.[10] Ayrı ana dil gurubundan üç ayrı dildeki bu üç kelime arasındaki söyleyiş ve anlam yakınlığı bir raslantı değildir. Havvâ Âdem'in birlikte hayat sürüp yaşayacağı, paylaşım içerisinde olacağı hayatıdır. “İşa ve iş” kelimelerinin Allah ile bağlantılı bir anlamı olduğunu bir hahamdan işitmiştim. Bu varsa hayattır, değilse ölümdür dedi. Arapça'daki ayş da yaşamak demektir. Peygamberin bir eşinin adının Ayşe olması bir raslantı olabilir ama

---

Bk. Kur'ân-ı Kerîm, 72 Cin Suresi, 14.-[7]

Kur'ân-ı Kerîm, 29 Ankebut, 20.-[8]

Kur'ân-ı Kerîm, 30 Rûm 22.-[9]

Kitabı Mukaddes, Eski Ahit Yeni Ahit, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993, Tekvin, 2/23. -[10] Bizdeki rivayetler de “Âdem Havvâ’ya, Havvâ Âdem’e ünsiyet etmiş, yani yakınlık duymuş”,bk. Nisâ sûresi, 1’e dâir nakiller.

isabetli bir raslantı. Farklı dilleri ve dinleri genel ve derin bir diyaloğa yaklaştırmamızın getireceği ve mutlaka altını çizeceğimiz asıl husus esas maksat ve hedefleri yakalamaktır. Meselâ kadın hakları bu çerçevede tesbit edilmelidir, erkek hakları da. Ortaklık ve ayrılmazlık vardır. Eğer, bir dilci olarak söylüyorum, ilâhî mesajlar içerisinde anlam ve yorumlama yönünden daha hür bir düşünce ve araştırma ile çözüm aranırsa milyarlarca insanın ortak genetik yapıları kadar bağlayıcı ve kapsayıcı genel amaç ve esaslar, ayrıca bu amaç ve esaslara zarar vermeden çalışmış işlemiş olan ve çalışıp işleyecek olan yorum ve uygulamalar görülecek ve aranıp bulunacaktır.

اختلاف الألسنة

وصار من المعهود أن نجمع الآراء حول نشأة اللغة بدءًا بخلق الإنسان في ثلاث نقاط :تعليم الله لآدم الأسماء أو إعطاؤه له موهبة التكلّم أو اصطلاح ما، حصل بين آدم وحواء وأبنائهما أو بين أبناء آدم في مختلف العصور من خلال التعايش ملهَمين من الأصوات والحركات والدلالات الأخرى طريقَ التفاهم بينهم.

وهذه الآراءالثلاثة الأساسية لم تترك غالبا الاستفادة بين حين وآخر من الأفكار الأخرى في تفاصيل نشأة اللغة.

ويجدر بنا ويفيدنا أن نأخذ من جميع الآراء وتقدير كلّ مفيد محقّقًا أهدافَ كل واحدة منها، بدون لفٍّ أو دوران أو انحياز إلى فكرة ما، كي يتسنّى لنا فهمُ هذه أو تلك فهما صحيحا وأنّ لكل واحدة منها دورها المستقلّ وبالتالي يتسنّى لنا أيضا كشفُ ما إذا كنّا نتكلم اليوم لغة واحدة كما في عهد أبينا آدم ولكن لا يفهم بعضنا البعض !

ربما يسوقنا عدم الاهتمام بنشأة اللغة وعدم فحص جذورها [11] إلى أن نستنبط استنباطات ناقصة أو مخطئة أو غير مستقيمة في الظواهر اللغوية التي نشاهدها بأعيننا ونشمّ رائحتها ونفتن بجمالها في قلوبنا.

وفي الحقيقة أنّ الله تكلّم من قبل ومن بعد، فلله كلام مع كل أنواع الخلق، كما هو مصرّح في الكتب السماوية، لله كلام مع الملائكة والجنّ (ابليس) والناس .ولا يجب أن نرى حقيقة الكلام وكيفية التكلم بأعيننا ولكن يكفي أن نعرف أنّ أناسا مثل سليمان عليه السلام قد تكلموا مع الجنّ والنمل والطير .وفي كلّ قصّة من هذه القصص نوع من الإشارة الى تعليم إلهيّ .وهذا التعليم أمر مسلّم في كل الأديان[١٢].

---

[11]- أنظر، لهذا الميل في كتاب " Cours de linguistique générale" لمؤلفه " Ferdinand de Saussure" وفي كتاب " Die Sprachen des Paradieses, Religion, Philogie, und Rassentheorie, im 19. Jahrhundert" لمؤلفه "Maurice Olender"

[12]- القرآن الكريم، سورة البقرة،32-31 ،37 ؛ والكتاب المقدّس، العهد القديم والعهد الجديد، تكوين،2/18-20 ، 11/1-9، ص.9 .

وفي هذا الإطار يصرّح القرآن والكتب المقدّسة بأنّ آدم لعب دورا هامّا وحقّق تأثيرا فعّالاً في خصوص التسمية والعمل بها منتجًا الجُدُدَ فيها قادرا على فهم انطباق الأسماء على مسمياتها كاشفا عن العلاقة الوثيقة بينهما عند العرض كما في القرآن والكتب المقدّسة.

إذن فإنّ اللغة أوالكلام البشريّ لها أصل إلهيّ وبشريّ معًا وإنّها قصّة حياة قصّتها يدٌ غالبة على أمرها [13]وإنّ الإنسان مزيج بهذه اللغة صانع منها ما صنع عبر التاريخ على اختلاف ألوانها من بثّ الأصول ونحتها ومزجها وجعلها أصولاً وفروعا أخرى تلبسها المعاني، فما أجمل هذه الكسوة على أفكارنا وعواطفنا وما أجمل أفكارنا وعواطفنا في هذه الملابس الشفّافة.

كلما اكتشفت مكوّنات الإنسان الفزيولوجية والبيولوجية والكيماوية شوهدت علاقات وثيقة بعيدة الغور لها تفاصيل دقيقة بين الإنسان والكائنات الأخرى.

وبالتالي اذا دققنا النظر في الجينات (الموّرثات) وحمل الماهيات والخصائص الخَلقيّة حتى الخُـــلُقيّة فيها رأينا في النفس الإنسانية تلاؤما واتساقا وبرنامجا ممتازا في كلّ أجزاء منها وشاهدا ومشهودا أو بعبارة أخرى رأينا فيها شعورا وذكرا (برنامجا) كثيرَي الأبعاد وظهورَهما على شاشة الجسم البشري.

وإنّ للغة أيضا علاقةً عميقة بالإنسان كيف ومتى اكتُسبت ولها امتزاج به واتساق مع طبعه امتزاجا واتساقا تامّين متفاعلاً كلّ واحد منهما مع الآخر دون أن تفقد اللغة خصوصيّتها الأصلية منذ عهد آدم كما لم يفقد أبناؤه خطوطهم العريضة مع اختلاف ألوانهم وألسنتهم، إنّ اللغة هى البعد الثالث بعد الجسم والروح، في كلّ أنحاء العالم رزقها وشفاء ما حلّ بها.

اللغة والأسلوب الهرمينوتيكي

الوجه الأهمّ في الظاهرة اللغويّة هو إبلاغ المقاصد الى المخاطَبين وتفسيرها وتأويلها وتحقيق التفاهم الصحيح المستقيم بين الجانبين .حقّا أنّ هناك مشاكل بين أهل اللغة الواحدة، هذا واحد، وثانيا، تزداد هذه المشاكل جوهرًا وصفة وعددًا بين أصحاب اللغات المختلفة .وامتداد العهد بين الأجيال يجعل المشاكل أصعب حـــلا، وهذا ثالث، ورابعا فإنّ التمويه والتلبيس والتحريف واتباع الهوى وعدم الإذعان بالحقّ والتضليل وما إلى ذلك من الأمور السلبية تجاه النصوص السماوية مشكلة أخرى وأيّ مشكلة !إذن فلا بدّ من عمليّة جراحيّة !لا مماطلة ولا إعراض !فإنّ توقع المداواة ورجاء الحلّ أقوى وأظهر في النفوس العالية مهما كثرت وتطوّرت الظروف وخامة وفسادا.

على كلّ حال فإنّ العلماء فسّروا القرآن عبر القرون من الوجهة الأدبية واللغوية والنحوية والفقهية والفلسفية والكلامية والتصوفية والاجتماعية والعلمية والفنية (أي من حيث العلوم كلها) تفسيرات مختلفة يعضد بعضه بعضا أو ينقض .وهذه التفسيرات، لها أصول ومناهج، إما موضوعيّة عقليّة وإمّا إضافيّة محايدة حرّة وإما متساهلة مذبذبة .وهناك مناهج ومذاهب أخرى لها أقسامها من حيث الانطلاق كأن يكون تفسير رواية ودراية أو تفسيرا سلفيّا وتفسيرا خلفيّا...

وكلّ يدعي الوصل لليلى   وليلى لا تقرّ لهم بذاكا

---

[13]- القول بالطبع في موضوع أصل اللغة كما ذهب إليه H.G. Gadamer, ليس فارقا كبيرا لأن هذه الفكرة تعني أنّ اللغة ليست كسبية بل هي فطريّة.

وإذا قارنّا العلوم بالأصول من حيث النقاط الاختلافية العريضة نرى أمامنا ركامًا ينبغي أن نفقهها أو نستنبط منها أو نمحّصها ونختار منها الصحيح، ركاما لا ينتهي منه إلاّ عمل جماعي مخلص.

هنا لا يكفي أن نقول إنّ القرآن بين أيدينا كما لم يكف فيما مضى أنه كان بين أظهر الناس . بل يلزم لنا التفكّر والتدبّر والفهم والفقه والرسوخ والإستنباط وتحرّي الرشد مستفيدين مما بين أيدينا على شروطه وأوصافه التوجيهية والتاريخية والتربوية، إنّ هذا ما أمرْنا به أوّلا وآخرا[14]!

القرآن يصف التوراة والإنجيل هدى للناس[15] .وفي نفس الوقت يتحدّث عن التحريف[16]، وأيضا يدعو أهل الإنجيل أن يحكموا بما أنزل الله[17] في كتبهم .هذه النظرة الدقيقة أو الرِّقّة اللطيفة ليست تصديقا لما فهم منهما خطأً وحُرّف منهما قصدا أو دون قصد وإنّما هى تشجيع إلى تحرّي الحقائق واستنباطها من الكتاب موافقة للإرادة الإلهيّة ولنجدَها أيضا مكتوبة عندنا في القرآن.

إنّ اليهود لم يرَوا الرسول في منامهم، بل عرفوه كما يعرفون أبناءهم بفضل الآيات المقدسة فيما عندهم من الكتاب.

إذن فلماذا لم يسلموا؟ الجواب ليس لأنهم لا يعرفون الحقّ، كما أنّ قتلهم الأنبياء على ما جاء في القرآن لم يكن عن جَهل، وفي الحقّ أنه كان هناك من اعتنق الإسلام عن طريق وصف التوراة له وللرسول .هذا يعني أنّ فيها دلالات على الحق رغم تحريفهم لها، وأخمّن تخمينا قطعيّا أنّ في تلك النصوص ما قد يسمَّى حُجحا يبطل أو يعطّل تلك الدلالات الصحيحة بسبب استغلالها أهلُ الهوى أو قليلو العلم.

كما أنه تعالى قد حرم عليهم الصيد يوم السبت، فلا يصيدون ولكنّهم كانوا يمنعون الأسماك الشُرَّع عن العودة ويصيدونها يوم الأحد !وماهذا إلاّ أن خولف النهيُ ووقع الصيد يوم السبت و لم يبق إلاّ جمع ما اصطيد يوم السبت؛ يوم الأحد.

وأما الذين فهموا النهي صحيحا على ظروفه التاريخيّة وشروطه وأهدافه فلم يصطادوا بالشصّ ولا بالشبكة و لم يتظاهروا كأنهم اصطادوا يوم الأحد و لم يصطادوا يوم السبت .بمنع الأسماك عن العودة و لم يقولوا، أظنّ، أو لم يفكّروا لئن اصطدنا ساعتين زيادةً على ما في الأيام الستّة الأخرى نضمن لأنفسنا ما فات منا بسبب التحريم في السبت !

بل انقادوا للنهي طوعا وندموا معترفين بذنبهم إن كان التحريم تجزية لهم بذنوبهم أوقاموا يومهم هذا إيمانًا واحتسابًا فاهمين الحكمة إن كانت الحكمة تفريغَ يوم للاستغفار والتسبيح مثلاً وتحرّوا الرزق والبركة في القناعة والعبادة ولعلهم تذكّروا إخوانهم الفقراء كما هو ملاحظ عندنا أيّام رمضان، وإن كان التحريم للامتحان والابتلاء فقد أذعنوا أيضا له إذعانا!

فهذا نهي واحد يصلح للتأويل والفقه الموافقَين للقصد الإلهي وللحقائق التاريخية والروحية والإجتماعية (أى للإيضاح الهرمنتيكي Hermeneutical)كما أنه قد يُحمل في نفس الوقت على المجريات الفاسدة.

14ـ كما في القرآن، سورة الجن،5 ، سبأ،46.
15ـ آل عمران،3-5
16ـ النساء،46 ، المائدة،13 ،41 ، البقرة،75.
17ـ المائدة،47.

وإذا كان الأمر كذالك فيمكن أن نسلك مايلي :نجمع من المتون السماوية الآيات المتعلقة بكل موضوع، ونتأمل ونحقق ما في كل موضوع من الكلمات، والاصطلاحات، والأحكام والتمثيلات والتشبيهات من جديد وبطريقة أصولية .وقد لا نجد متونا سماوية بكل اللغات فلا بأس .هنا ينبغي للمحقق أن يُدخل لغتَه في البحث من أجل الوصول إلى اللغة الآدمية لا كي يكشفها بل ليستفيد من بقايا الآدمية في لغته هو.

الإنسان يفهم لغته أحسن وأدقّ من غيره .وهذا يساعده في فهم لغات أبناء أعمامه المتفرّعة من اليافثية والحامية والسامية [18] أكثر .وأنا سأضرب لهذا الخصوص أمثلة .ولكن أريد أن ألفت الأنظار مرّة أخرى إلى أنّ في كلّ اللغات (المتفرّعة من اليافثية والحامية والسامية) أصل أو جوهر لم يضيَّع وأنّ بين الكلمات التي هي من أصل واحد فروقا من حيث الاستعمال أوالشكل أو الحقيقة والـــمجاز أو القراءة والكتابة وهذه الفروق لا تعيق أهدافنا ولا مناهجنا.

مرء - مرأة

إيش - إيشة - عيش-عيشة

أمّ - أب

موضوع المرء والمرأة موضوع واسع، أنا سأتحدث عنه من حيث اللغة.

أصل الكلمتين، المرء والمرأة هو المروّة والمروءة ومعناه كمال الرجولة، وأحد مقلوبات المرء أمرٌ وفيه معنى الحيرة والعجب .و'' "imrenmekفي اللغة التركية بالهمزة والميم والراء، أي من أصل ''amra'' ، في معنى الإعجاب والشوق والحبّ .وفي اللغة الإنجليزية '' "meritفي معنى الجدارة والأهلية والفضل.

هكذا خلق الله الذكر والأنثى، إنما هما مروءة وشخصية كاملة، وجدارة وحقيقة يغبط ويعجب بهما، موجبتان للحيرة !فلذلك ينبغي لهما أن يتنافسا ويتعاونا بماهيتهما هذه وبشخصيتهما العالية يدًا واحدة لا تنازع ولا نقاش!

وعلى ما يروى أنّ آدم لما استيقظ ورأى حوّاء بجانبه قال icha-m بالعبريّة، و eş-imبالتركية وعائشة=عَيْشَ-مْ بالعربية)[19]. (والميم في آخر هذه الكلمات تفيد المتكلم وهي في اللغة التركيّة m"''والإنجليزيّةmy" ''وأظنّ أنّ الميم في العربية تفيد المتكلم أيضا في اللهمّ وابنم أى الهي وابني ولكنها أميتت ولم تبق إلاّ في مثل هاتين الكلمتين .) أظنّ أنّ الأقتراب المعنويّ هذا في اللغات الثلاث، المتفرّعة من اللغات الأساسية المختلفة، ليس مصادفة ولا من أثر التداخل .وكلمة ish-في الإنجلزية تفيد أيضا التخصيص والإنتساب والازدواج مثل "Birit-ish/ Turk-ish" وهذا يشبه eş, -aş- في التركية في مثل.kard-eş/ad-aş

---

[18]- هذا التقسيم على قبول رواية الطبري من أنّ الناس بعد نوح من ذرية أبنائه الثلاث حام وسام ويافث وأنهم انتشروا في أنحاء الأرض واختلفت لغاتهم وتغيرت كما نلاحظ اليوم هذا التغيير في لغات العالم الحية .أما المعاصرون فلهم تقسيمات أدقّ وأقرب إلى الصواب.

[19]- أنظر في الكتاب المقدّس، العهد القديم والعهد الجديد، تكوين، .2/23والروايات عندنا أنّ آدم لما رآها أنس إليها وأنست إليه؛ أنظر في تفسير الآية الأولى من سورة النساء فى تفسير ابن كثير مثلا.

إذن فحوّاء حياة آدم التي يحياها معها ويقتسمانها ويشتركان فيها .وإنّي سمعت حبرا يهوديّا يقول إنّ ل '' "isch ve ischa"معنى متعلقا بالله إذ كتبهما على السبورة بالعبرية وأشار إلى حرف ''يود'' وقال إن كان هذا موجودا فحياة وإلاّ فموت!

والعيش أيضا هو اسم الحياة .وأن تكون إحدى أزواج النبي اسمها عائشة قد يكون صدفة ولكن صدفة جميلة ومصيبة !إن أصل المسألة الذي نأخذه بعين الإعتبار والذي يترتب على تقريب الأديان واللغات إلى تفاهم شامل بعيد المدى هو الوصول الى أهداف ومقاصد أساسية .فيجب أن نثبت حقوق المرأة والمرء أيضا في هذا الإطار، فما هي إلاّ اشتراك والتزام متبادل في كل شيئ في الدنيا والآخرة.

وإذا أردنا أن نبحث عن الحلّ -أقول كنحوي لغويّ-، في الرسالات الإلهية بفكرة ومنهج أكثر حرّية من حيث الفهم والتأويل فسنجد خلال البحث أسسا ومقاصد شاملة وملزمة كالمكوّنات الجينية (أي المورّثات أو عوامل الوراثة) المشتركة الفعال بين أبناء البشر وتأويلات وتطبيقات كانت ومازالت وستظلّ تعمل موافقةً ومتلائمةً مع تلك المبادئَ والمقاصد دون أن تضرّ بها.

والكلمتان الأخريان تفيدان المرء والمرأة مع الالتئام بينهما وبين أولادهما هما الأمّ والأب.

الأمّ، لغةً، الأصل والمصدر والجماعة والدين .وكل شيئ يُضَمّ إليه ما سواه مما يليه يسمّى أمّا على قول الخليل بن أحمد، والأمَم هو القصد .تقول العرب فلانة تؤمّ فلانا أي تغَذّيه .وفي اللغة التركية '' "<u>em</u>dirmek"هو تغذية الأم ولدها بلبنها أي الإرضاع و'' "meme"هو ثديا الأم،(و '' "süt"بالتركية هو الحليب، ويظن علماء الاشتقاق أنّ أصل "süt" هو "sü" أو "si" [20] وهو يشابه السيل بالعربية وكلمتَيْ "sea""sail" بالإنجليزية لفظا ومعنى بالتقريب، والسيل عندنا "sel" والماء."su")

في اللغة الإنجليزية بادئة '' "omni-تفيد معنى" كل شيئ أو كلّ "أو معنى الاحتواء .و'' ,mam "mama, mammy"في معنى الأمّ .والحبل السُّرّي الذي يربط الجنين بمكان غذائه في بطن أمّه هو '' "um-bil-i-cal cord"ويمكن أن يكون هذا الاسم مرتبطا بالأمّ.

وكلمتا "homme" "femme" في الفرنسية، هما المرء والمرأة تشبهان بالأم، كأنّ "homme" أصلٌ ذكرٌ و'' "femme"أصلٌ أنثى .و'' "maman"كذالك أم، و'' "mamelle"هو ''meme''بالتركية، أي ثدي و'' "mamelu, e"كبيرة الثديين.

كلمة '' "um"في الألمانية [21] معناها من أجل، أو من جراء أو المنطلق، أي الأصل والسبب و'' "mutter"هي أمّ.

أمّا الأب فبالهمزة والباء أو بالباء والهمزة في أكثر اللغات.

العلاقة بين الاسم والمسمّى

إنّ بين الإسم والمسمّى ارتباطا قويّا حتّى إنهما متداخلان .وإن كانت التسمية من الله، وأنا أذهب إليه، أو خلق الكفاءة والقابلية منه وإعمالهما من آدم ومهما كانت فإنّ هذه التسمية تحققت على حكمة وتناسق بين الاسم والمسمّى، ولا شكّ أنّه تناسق باهر!

---

[20]- أنظر، لاشتقاق " "süt"في كتاب " "Türk Dilinin Etimolojisi"لمؤلفه "."Eyüboğlu, İsmet Zeki

[21]- أنظر للأصلين " "um"و " "mutter"في قاموس ألماني-عربي.

وإنه تناسق وتلاؤم بين الأعيان والأفعال والأفكار وبين الأصوات والألفاظ والجمل التي هي دلالات لتلك الثلاثة .إنّ '' "üf-le-mek"بالتركية والهفت أو الهُفات بالعربية و'' "souffl-er"بالفرنسية التي تدل على الحركة الهوائية يُسمعنا كل واحد منها صوت النفس أو الريح hh-uu-ff :تقريبا.

وهذا التناسق ظاهر وينطبق الاسم على المسمى تماما .وقد يخفى التناسق كما خفي في" سبح " مثلا .وهو مجموع ثلاثة أصوات، صوت الماء عند السباحة '' "sss"وصوت السابح يتغلبه الماء ويخرج من فيه "bbb" ويغلب هو الماءَ ويتنفس "hhh". :ولا يتحقق السباحة دون هذه الأصوات الثلاثة.

حتى إن هناك تلاؤمات بين بعض الأسماء والمسميات أكثر خفاء منها ما يكتشف عنه ومنها ما لا يكتشف ولكن نعرفها معنى ولا ضير !لأن هذا المعنى يروينا ريّا .مثل كلمة '' "eş/iş/aş"التركية التي تدلّ على الزوجين والعمل وقوام الحياة، و'' "isch/ischa"العبرية التي تدلّ على الزوجين والحياة و''عيش'' العربية التي تدلّ على الحياة، وكثيراما يقال في المرأة ''هى عُمْر أو حياة، والعائش ذو الحالة الحسنة والعائشة ذات الحالة الحسنة واسم امرأة كما في لسان العرب لابن منظور .وقد لا نخمّن العلاقة والسبب في هذه التسمية، ولا بأس فإننا نعرف أن هذه الكلمات تدلّ على الالتزام والإكمال المتبادل بين الزوجين والحقوق التي له عليها والتي لها عليه وإلاّ فلا حياة ولا عمل ولا قوام للحياة بل الافتراق والعجز والخسران.

il / -al

في اللغة التركية '' "il"التي هي أصل الكلمات '' "ilmek, ilgi, ilişki"تفيد العلاقة والإرتباط . و'' "ul"التي هي أصل الكلمات '' "ulaşmak, ulanmak, ulak"له معنى قريب ل'' ."il"و'' ,-li, -lı, -lu, -lü" التي نستخدمها كلاحقة في آخر الأسماء تفيد أيضا العلاقة والارتباط والانتساب مثل ''köy-lü/kent-li"أي قرويّ/مدنيّ .وَ'' "ile"أداة العطف والمعيّة.

وفي العربية الكلمات ''ولي، أِلا، أله، وإلّ، وإلّة''تفيد الإرتباط .أصل ''ولي''، القرب، وألا يألو، عدم الترك في مثل لم يأل خبالاً، وعدم الترك هو الارتباط أيضا وأله اسم التعبد وهو المرافقة والخلّة العالية بين العبد والمعبود، وإلّ يفيد السبب الذي يحافظ عليه، وإلّ كعَـــلَم يفيد الله الربّ، وكاسم جنس يفيد كأخته إلّة القرب أو القربية[٢٢].

واللاحقتان "al" و'' "all"في الإنجليزية [23] تفيد الاتفاق والارتباط أيضا في أمثال '' ."spiritual" وفي كلمتي ''al-li-ance''و'' "al-lied"معنى الاتحاد والاقتران والانتساب .وهنا يجب أن نتذكّر أنّ الحبّ والهوى هو ''."love"

وفي الفرنسية التي هي بنت عمّ الإنجليزية '' "lien"في معنى الرباط والقيد والوثاق و'' "lier"بمعنى ربّط وقيّد واللاحقة "al, e/ el, le" في أواخر أشباه "ideal, e", "mortel, le" تفيد العلاقة والارتباط والانتساب .و'' "idole"في معنى المعبود والمعشوق والصنم و'' "idiyll"في معنى نشيد غرامي

[22]- أنظر لمعاني هذه الكلمات الأصلية في معجم مقاييس اللغة لابن فارس.

[23]- أنظر لمعاني هذه الكلمات في قاموس إنجليزي-عربي.

وحبّ ساذج يمكن أن يكونا منتزعين أو منحوتين من "idée" في معنى الفكرة وبشئ ما يضاهي "al/ el/ yll/ li"في معنى الارتباط القوي[٢٤] .

فهذا التقرير إن لم يفد شيئا فإنه يفيد على الأقلّ في تقوية أنّ الإيمان بإله واحد يصرّف الكائنات كلّها ويلي أعمالهم ويدبّر جميع أمورهم ولا يمكن لهم أن يستنكروه بل هم أوليَاؤه وهو وليهم، إنّ هذا الإيمان، أمر مشترك في الأديان السماوية.

اللغويون يهتمون كثيرا باشتقاق لفظة الله أمن الإله هي أم مرتجل؟ إنهم مضوا قُدُما إلى الأمام من حيث الاشتقاق ومن حيث علمُ تطوّر معاني الكلمات (السيمانتيك) واستنبطوا نتائج مهمة .وفي الساحة العبرية والسريانية تأليفاتَ ذات قيمة في الاشتقاق وتطوّر المعاني .إنّ مثل هذه البحوث القيمة في بنات اللغات الثلاثة الأساسية اليافثية والحامية والسامية والبحوث التي ترنو إلى أمها الآدمية أو أبيها "الآدمية" لا لَتثبيت َهذه اللغة الأبوية الأمية كما هي بل للعثور على الخصائص الجوهرية واللب المتمركز في شتّى اللغات .هذا إلى جانب فائدة أهمّ، وهي أن نصل إلى نتائج تاريخية خاصة لعهدها ذاك أو حقائق يجب أن يُــكشف عنها ويستفاد منها، وفائدة ثالثة أخرى لا تقل أهمية من أختيها الأولى والثانية هي الحصول على مبادئ ومقاصد شاملة ومشتركة بين الأديان.

ثم إنّ هناك أشياء أصبحت تاريخية، فإنّ بعض ما أُحلّ في عهد آدم حرّم من بعد .وبعض المحرّمات في مختلف العصور أحلّت من بعد .ولكن كان الذي حرّم أو أحلّ هو الشارع العليّ الكبير . لذلك لم تحدث مشكلة والتي حدثت كانت من جنس آخر في أكثر الأحيان.

إلاّ أنّ هناك، كمنهج وكمبدئ، تاريخيةَ النصوص والهرمنتيك (hermeneutic) والإرادة الإلهية وقوله الآمر أي كلماته، وسُننه، وأنّ لرسول الله المأمور بهذه حقَّ التأويل والتشريع والتنفيذ والشهادة على النَاس .وللأمراء والعلماء صلاحيات وحق السلطة والسيادة .وأما العامة فليس لهم أن يقلدوا بل لهم حقوق ووظائف.

إننا الآن نشاهد لحظات واقتباسات استجمدت على شاشة التاريخ بعد أن كانت هذه اللقطات اتصالات متفاعلةً وانقلابات حيّةً وانفعالات يقظةً منتبهةً تجاه السلبيات متناسبةً مع القيم الإنسانية غيرَ ناسيًة ربّها .إننا نشاهد ًأبطالا قد لعبوا ًدورهم في التاريخ .راجيا أن نقوم نحن بتلك البطولات.

إنّ الله كما نعلم لن يبعث رسولا آخر ولا وحيا جديدا .ولن يكون مجيئ عيسى إرسالا جديدا كما يظنه البعض .وأنّ رسالة الله بين أيدينا وشخصيّات الأنبياء كأنها قائمة نُصْبَ أعيننا .إذن فلماذا لا نقوم نحن بدور أولئك الأبطال .علمًا بأنّ ما نكسبه من جرّاء هذا العمل سيكون أضعافَ ما خسرناه بأيّ منهج عملنا إذا أخلصنا العمل .فإنّ الذي لايهتمّ بما عنده من الرسالات والمناهج يضيّع كل شيئ أصلاً .فهل تشاطرون هذا الرأي؟ وإلاّ فما علينا إن كان لكلٍّ بضعٌ وسبعون ملّة!

[24] ـ أنظر لمعاني هذه الكلمات في قاموس فرنسي-عربي.

ÇEVRE PROBLEMATİĞİ VE DİN

Doç. Dr. Mehmet BAYYİĞİT[*]

Abstract

The Problems of Environment and Religion

The problems of environment which became interdiciplines problematic is a multidimensioned and a very wide subject. It is inevitable to research the role of religions in solving the environmental problems because of the fact that today it is impossible to try to understand the relations of the humanbeing with the environment without taking into consideration the as it had been in the past.

In this article, it has been researched the historical and mental bases of the problematic of environment as a fact and religious perspective of God-humanbeing-nature relations within the context of fundamental paradigms. As a result, it has been seen that the environmental problems can be solved by means of tecnological, social, cultural and lawful measures and regulations alongside especiall with the moral formulations within the comprehensive approach.

Tarihin hiç bir döneminde görülmediği kadar, tabiatı, dengeler sistemini, dolayısıyla tüm canlıları tehdit eder duruma gelen çevre sorunları, kuşkusuz günümüzün global nitelik taşıyan en önemli sorunlarından birisidir. Disiplinler arası bir problematik haline gelen çevre sorunları, çok boyutlu ve oldukça geniş bir konudur.

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Genel bir tanımla; insan faaliyetleri ve canlı varlıklar üzerinde hemen ya da süre içerisinde dolaylı ya da dolaysız bir etkide bulunabilecek fiziksel, kimyasal, biyolojik ve toplumsal faktörlerin toplamına çevre dediğimizde, çevrenin kapsamadığı hiçbir alan ve süreç kalmamaktadır. Başka bir ifade ile; canlı ve cansız varlıkların karşılıklı etkileşimlerinin bütünü çevreyi oluştururken, fiziksel çevre ile toplumsal çevrenin birbirlerini tamamladıkları görülür. Yani fiziksel çevresinden etkilenmeyen bir toplumsal çevre olamayacağı gibi, toplumsal yapıdan bağımsız, ondan etkilenmeyen bir fiziksel çevre de düşünülemez. Fiziksel ve toplumsal boyutları ile bir bütün olan çevrenin[1] ve sorunlarının anlaşılabilmesi bu bütüncül bakış açısıyla mümkün olabilecektir.

İnsan, toplumsal bir varlıktır. Bu özelliği ile de âdeta çevrenin ürünüdür. İçinde doğup-yaşadığı sosyo-kültürel çevre onun benliğini, kişiliğini oluşturduğu gibi, insan-toplum, insan-tabiat ilişkilerinde de yönlendirici rol oynar, aynı zamanda ona dünya görüşü kazandırır. Bu anlamda kültürün temel unsurlarından olan din, insanın gerek toplumsal, gerekse fiziksel çevresiyle ilişkilerinde, anlamlandırma ve tanımlamalarında en önemli etkendir. Bu nedenle, insanın çevreyle ilişkilerini dinden bağımsız düşünmek, anlamaya çalışmak mümkün değildir.

Gerek bireysel gerekse toplumsal tutumların/vaziyet alışların dinden soyutlanarak açıklanamayacağı anlaşıldığından dinin, insanın/toplumların çevreyle ilişkilerindeki belirleyici rolü dikkate alınarak, problematiğin dinsel kökenine ve tarihsel süreçteki değişim evrelerine bakmak, bugünü anlayabilmek, çözümleyebilmek için temel koşul gibi görünmektedir.

Dinlerin, çevreye bakışına geçmeden önce, çevre sorunlarının tarihsel, toplumsal ve düşünsel arkaplânına bakmakta yarar vardır. Her ne kadar, çevre problematiğinin hatta çevre sözcüğünün toplumların günlük dilinde kullanımının çeyrek yüzyıllık bir geçmişi varsa da, kökeni itibarıyla, Batı'nın dolayısıyla insanoğlunun büyük değişim/dönüşüm sürecine girdiği Rönesans'la başlayan yeni dönemin, insan-tabiat ilişkilerinin aldığı yeni şekille başladığı söylenebilir.

Ortaçağ'ın koyu teolojik/metafizik tutumunun getirdiği yılgınlık, umutsuzluk, Rönesans öncesi insanların fiziğe/maddi alana sığınmalarına sebep olmuş, Rönesans'la birlikte insanlar dikkatlerini tabiat üzerine, yeryüzüne yöneltmeye başlamışlardı. Bu olay, Ortaçağ insanı için esas olan istikrar ve cari

[1] Ruşen Keleş-Can Hamamcı, *Çevrebilim*, İmge Kitabevi Yay., Ank., 1993, ss. 21-25.

durumun korunması, bunun için de her türlü değişime ve dolayısıyla ilerlemeye karşı benimsenmiş olan statikliğin yerine ilerlemenin tercih edildiği dönemlerin başlangıcı olmuştur. Descartes'in etkisiyle, öte dünyaya duyulan arzu bu dünyaya yönelmiştir. Ama, bu dünyayı elde etmek için, öte dünyayı elde etme yöntemlerinin -ahlak, din, iman...- kullanılamayacağı açıktır. Bu dünyada kurulacak yeryüzü cenneti, bilim ve tekniğin kullanımı, bir çok makinaların icadı ile tabiat üzerinde tam bir egemenlik sağlanarak kurulabilecektir. Böylece, gelişme ve büyümeye olan inanç bir din haline gelmiştir.[2] Copernicus (1473-1543) ile başlayıp, Kepler (1571-1630) ve Galileo (1564-1642) tarafından geliştirilen, Bacon (1561-1626) ve Descartes (1569-1650) ile felsefi temelleri atılan, Newton (1642-1727) ile zirveye ulaşan bilimsel devrim sürecinde kadim bilgi anlayışı, hem epistemolojik-metodolojik açıdan, hem de bilgiyi elde etmenin amacı açısından dönüşüme uğramış, teolojik-metafıziksel temellere dayanan bilgi ve kozmos anlayışı terk edilerek, bunun yerini gözlem ve deneye dayanan ve amacı insanın eşya ve evren üzerindeki egemenliğini arttırmak olan profan ve seküler bir bilim anlayışı almıştır.[3] Descartes'dan beri, dünyanın bizim emrimizde bir şey olduğu fikri tamamıyla yerleşmiş durumdadır: Bu şey maddedir.[4] Anthropocentric (insanmerkezci) düşüncenin ürünü olan bu anlayış, kendine özgü, pragmatik insan tipinin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

Ortaçağ Hıristiyan düşüncesine bir tepki olarak doğan bu yeni anlayış, zamanla özellikle de XVIII. Yüzyılın son çeyreğinde ve XIX. Yüzyılda dini, manevi ve metafizik olan her şeyi reddetme eğilimi göstererek, tek geçerli bilgi ve bilgi edinme yöntemi olarak deney ve gözleme dayanan bilimsel bilgiyi kabul ettiğinden, tüm dini/metafizik anlayışlar, değerler geçersiz kabul edilmiştir. Bireyin toplum ve tabiatla olan ilişkileri tamamen seküler ve insanmerkezli bir anlayış üzerine bina edilmesi sonucu da, tümüyle evrenin aşkın ve mutlak bir varlık tarafından yaratıldığı, yine evrendeki düzenin, dengenin ve güzelliklerin kaynağının da aşkın varlığın kendisini ifade etmesi olduğu inancı, yerini Neo-Darwinizm'in her şeyi tesadüf ve evrimle temellendirmeye çalışan anlayışına bıraktığı görülmüştür. Bu anlayışın bir sonucu olarak insan, doğal evrim sonucu

---

[2] Bkz. İbrahim Uslu, *Çevre Sorunları*, İnsan Yay., İst., 1995, ss. 34-35, 57; Roger Garaudy, *İslam'ın Va'dettikleri*, 4. bs., Çev. Salih Akdemir, Pınar Yay., İst., 1984, s. 78.

[3] İbrahim Uslu, *a.g.e.*, s. 115; S. Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 2. bs., İnsan Yay., İst.1995, ss. 205-206.

[4] Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, Çev. Mehmet Karasan, Maarif Vekaleti Yay., Ank., 1959, s. 190.

ve tesadüfen gelişmiş; hayattaki tek amacı var olmak için mücadele etmek olan bir varlığa dönüşmüştür. Hayatta kalmanın tek ilkesi olarak mücadeleyi ve savaşmayı kabul eden bu anlayışın sonucu olarak, insan aklı, bilgisi ve teknolojisiyle başta tabiat olmak üzere zayıfa, güçsüze, az gelişmişe ve gelişmemişe hayat hakkı tanımamıştır.[5]

İnsanın tabiatı algılama biçiminde meydana gelen bu farklılaşma çevre sorunlarının da başlangıcı sayılabilir. Çünkü insanın tabiata egemen olma anlayışı, insan ile yaşadığı çevre arasındaki uyumu bozmuş, sınırsız ve sorumsuz bir şekilde tabiatı ve tabii kaynakları sömürmesine dönüşmüştür. Modern anlayışın en belirgin özelliği, tabiatı nesneleştirmesi; hammadde kaynağı bir meta haline getirmesi ve her türlü değerden soyutlamasıdır. Bütün kadim kültürlerde kutsal bir boyutu olan, saygı duyulan ve belli bir ölçüyle kendisinden yararlanılan tabiat[6] sömürü alanı haline gelmiştir. Erich Fromm, "sömürücü tavır, genellikle sadistic bir ilişki kurmayı gerektirir: İhtiyaç duyduğum her şeyi ötekinden zorla alıyorsam, ona söz geçirmek, egemen olmak ve onu kendi egemenliğimin güçsüz bir objesi haline getirmek zorundayımdır"[7] diyor. İşte bu sömürücü tavır, tabiatla sınırlı kalmamış, Darwin'in (1809-1882) doğal ayıklanma varsayımının toplum bilimlerine uygulanması sonucu olarak, yalnızca çevrenin, doğal değerlerin, yeraltı ve yerüstü zenginliklerin değil, aynı zamanda insanın sömürülmesinin de doğal karşılandığı bir döneme girilmiştir.[8] Bu da, doğal olarak yeni pazar arayışlarını ve sömürgeleri ortaya çıkarmıştır.

Bilimin endüstriyelleşmesi sonucu, özellikle XIX. Yüzyıla gelindiğinde sanayileşmede büyük gelişmeler olmuş, bu yüzyıl, bilim ve teknolojinin hızla ilerlediği, insanın kendisini çevreyi denetleyebilen tek güç saydığı bir dönem olmuştur. Bunun sonucu, çevrenin geçmişe oranla daha çok tahrip edici biçimde işlendiği görülmüş, üretim miktarı, kullanılan ham madde miktarı, üretim sürecinde çevreye bırakılan zararlı madde miktarı eskisiyle kıyaslanmayacak ölçüde artmıştır.[9] Kendini yenileme yeteneği kabul edilen tabiatın, zamanla bu

---

[5] İbrahim Özdemir, "Çevre Bilincinin Gelişiminde Çevre Ahlakı'nın Önemi", *Ank. Üni. İlâhiyat Fak. Dergisi*, Özel Sayı, Cumhuriyet'in 75. Yıldönümü Armağanı, Ank.1999, s. 299.

[6] İbrahim Özdemir-Münir Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslam*, Diyanet İşleri Bşk.Yay., Ank., 1997, s. 63.

[7] Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, 2. bs., Çev. Ayda Yörükan, Türkiye İş Bankası Yay., byy, 1994, s. 135.

[8] Ruşen Keleş-Can Hamamcı, *a.g.e.*, s. 41.

[9] A.y.

özelliğini, kirlenmenin boyutlarının olağanüstü artması sonucu, yitirmesiyle karşı karşıya kaldığı fark edilememiştir.

Böylece tabiat, ulaşılabilecek son noktasına kadar kullanılmaya ve istismar edilmeye devam edilen bir "şey" haline gelmiştir. Tabii kaynakların tükenişinin, kentsel sorunların, doğal güzelliklerin tahrip edilişinin, çevrenin makine ve ürünleri tarafından yaşanmaz hale getirilişinin, psiko-sosyal sorunların, daha başka aşılması imkansız bin bir türlü başka zorlukların nedeni tabiatın boyunduruk altına alınmasıdır.[10] Çağdaş insan, madde üzerindeki gücü arttıkça, özel hayatında ve toplum içerisinde kendini güçsüz hissetmeye başlamıştır. Tabiata egemen olmak için yeni ve daha iyi araçlar icad ettikçe, bu araçların karmakarışık ağına düşmüş ve onlara anlam kazandıran biricik amacı –yani kendisini- gözden kaçırmıştır. Tabiatın efendisi oldukça, kendi elleriyle yapmış olduğu makinenin kölesi haline gelmiştir.[11] Bu süreç, modern insanın hem fiziksel hem de toplumsal çevreyle ilişkilerinin bozulmasına, bunun doğal bir sonucu olarak da, kendisine, topluma, tabiata yabancılaşmasına neden olmuştur.

Batı'da bu anlayışın ve ortaya çıkardığı ekolojik sorunların kökeninde Yahudi-Hıristiyan teolojisinin rol oynadığını ileri sürenler vardır. Bu konuda tartışmayı başlatan Lynn White Jr.'dir. O'na göre[12]; Batı kültürünün tabiata karşı tutumunun kökleri Yahudi-Hıristiyan geleneğinde, tabiatın insana hizmetten başka bir varlık nedeninin olmadığının kabul edilmesi, insanın temel rolünün de, tabiatla uyum içinde yaşamak değil, tabiata egemen olmak şeklinde görülmesidir. "Ve Allah dedi; Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım ve denizin balıklarına ve sığırlara ve bütün yeryüzüne ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun."[13] Çünkü bu gelenek tarihin gördüğü en büyük insanmerkezli (anthropocentric) geleneğiydi. Bu sebeple, Hıristiyanlık, doğal ve fiziki bilimlerin ortaya çıkışına aracılık etmiş, ama aynı zamanda insanın tabiat üzerindeki egemenliğini de kutsallaştırarak "sömürücü bir ahlakı" beslemiştir. Hıristiyanlık geleneğindeki "egemenlik" kavramına dikkat çeken Henlee H.

---

[10] Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 2.bs. İşaret Yay., İst., 1988, s. 14-15.

[11] Erich Fromm, *a.g.e.*, s. 12

[12] Lynn White Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *in Man and The Environment*, (Eds.) WesJackson and Kansas Wesleyan, (Dubuque, Lowra: WM.C. Brown Company Publishers, 1971), p. 27'dennakledenler; İbrahim Özdemir, *Çevre ve Din*, Çevre Bakanlığı Yay., Ank. 1997, s. 94; İbrahim Uslu, *a.g.e.*, s. 48.

[13] *Tevrat*, Tekvin, 1/26.

Barnett[14], Hıristiyan düşünüşünün, yüzyıllarca bu kavramın yorumunda hatalı davrandığını, "verimli ol, üre, dünyayı doldur ve boyun eğdir"[15] anlayışını, insanların tabiatı kullanışı ve haksız istismarı için gerekçe saydığını söyler. "Geleneksel Hıristiyan yaklaşımının tabiata karşı ekolojik tahribatta büyük bir faktör olduğunu" söyleyen Richard Quebedeaux[16] ise. ahiret üzerine yüklenen anlamın, dünyaya lakaytlık ve hatta istismara yol açtığını belirtir.

Bütün bu ve benzeri iddialar Batı'da büyük tartışmalara neden oldu, Yahudi ve Hıristiyan düşünürleri, bu argümanların ilk bakışta doğru gibi görünse de, İncil ve Tevrat'ın bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmediğini, çevre bunalımından Hıristiyanlığın sorumlu tutulamayacağını, şayet tarihte bir sorumlu aranıyorsa bunun Hıristiyanlığın o dönemlerdeki yorum ve algılanış biçimiyle ilgili olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü, bu karşı tezlerin yanı sıra, Hıristiyan geleneği içinde bir çok çevreci görüş ve yorumlara da rastlamak mümkündür.[17] Ancak, bütün bu tartışmaların sonucunda, Hıristiyan düşünüşünde kökten bir ıslahatın gündeme geldiği de bir gerçektir. Çünkü, ilk kez Hıristiyan bilginleri "egemenlik"e yüklenen anlamı yeniden tanımlamaya ve böylece entropik dünya görüşü için ilahi temelleri oluşturmaya başladılar. Egemenlik tabiatın sömürülmesini değil, tabiat üzerinde kâhyalığı ifade etmektedir. Barnett, "Kilise ve Ekolojik Bunalım" adlı eserinde, İncil'deki insan yorumunun yeryüzünün bakıcısı, bekçisi ve koruyucusu olduğunu söyler. Barnett'e göre. bir kahyanın ilk görevi "vefadır, zira başkasına ait olan şeylere bakar."[18] Bu yüzden insanlar, dünyada Tanrı'nın yarattıklarını koruyan halifeleri olarak davranmalıdır. Çünkü bu ahit, insanları, tüm yaratıklar varlıklarını aynı kaynağa, Tanrı'ya borçlu oldukları için eşit olmalarına rağmen, sorumlulukları nedeniyle farklı kılar. Françis Schaeffer, "Kirlenme ve İnsanın Ölümü" adlı eserinde[19] belirttiği gibi, bu fark, insanların Tanrı'nın suretinde yaratıl-

---

[14] Henlee H. Barnett, *The Church and the Ecological Crisis*, (Grand Rapids, Mich.Erdmans, 1972), ss. 69-79'dannakleden; Jeremy Rifkin ve Ted Howard, *Entropi: Dünyaya Yeni Bir Bakış*, Çev. Hakan Okay, Ağaç Yay., İst., 1992, s.254.

[15] "Ve Allah onları mübarek kıldı ve Allah onlara dedi: Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tabi kılın ve denizin balıklarına ve göklerin kuşlarına ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hâkim olun" *Tevrat,* Tekvin, 1/28.

[16] Richard Quebedeaux, *The Young Evangelicals* (New York, Harper-Row, 1974), s. 127-128'den nakleden, Jeremy Rifkin ve Ted Howard, *a.g.e.*, s. 253.

[17] İbrahim Özdemir, *a.g.e.*, ss. 95-96.

[18] Henlee H. Barnett, *a.g.e.*, ss. 78-81'den nakleden J. Rifkin ve Ted Howard, *a.g.e.*, s. 225.

[19] Françis A. Schaeffer, *Pollution and the Death of Man, The Cristian View of Ecology* (Wheaton, III., Tyndale House, 1970) ss. 49-50'den nakleden ; Jeremy Rifkin ve Ted Hovvard, *a.g.e.*, s. 255-256.

maları ve Tanrı'nın diğer yaratıkları üzerinde kahyalık sorumluluğunun insanlara verilmesinden kaynaklanır. Bu nedenle, insanlar, diğer tüm varlıklara eşit ve bağımlı olarak tabiatın bir parçası, aynı zamanda doğayı korumak ve bakım için sorumluluğuyla tabiattan ayrıdır. İnsanlar bu iki ilişkiyi kabul edip, sadakat gösterirlerse ahitlerine bağlı kalırlar. Ancak, insanlar Tanrı'nın yaratıklarını, kendi malları gibi, Tanrı adına değil de kendi amaçları için kullanırlarsa ahdi bozmuş ve Tanrı'ya isyan etmiş olurlar.

Böylece, insan-tabiat ilişkilerine kökten değişik bir yorum getiren Hıristiyan bilginler, tabiatı bir meta, sömürülecek bir "şey" olarak görmek yerine, kutsal boyutu vurgulayarak, kahyalık ve koruyuculuk biçiminde yeni bir egemenlik görüşleri ile geleneksel Hıristiyan teolojisi ve geçen birkaç yüzyılın mekanik dünya görüşünden ayrılırlar. Bu yeni anlamlandırma ve yorum, insan-tabiat-Tanrı ilişkilerinde yeni bir "Hıristiyan Reformasyonu" olarak nitelendirilebilir.[20]

Tarih boyunca yeryüzü bir çok uygarlıkların ve dinlerin varlığına şahit olmuştur. Ancak, bütün kadim uygarlıklarda ve geleneklerde Batı uygarlığının insan-tabiat ilişkilerindeki problematiğin yaşanmadığını görüyoruz. Uzakdoğu Çin, Japon uygarlıklarıyla, Hind uygarlığının; Budist, Taoist, Şintoist, Konfüçyanist, Hinduist... tüm geleneklerinde tabiata karşı bir bağlılık, saygılı tutum sonucu güçlü bir sembolizm duygusuyla kozmos, metafiziksel gerçeklere açılan bir kapı olarak kabul edilmiş, dünyanın amprik anlamda değil, metafiziksel anlamda bilinebileceği inancıyla, tabiat kutsal ve Tanrısal bir yapı olarak görülmüş[21], her şeyin birbirine bağımlılığı, bütünlüğü ve bölünmezliği temel düşünceleri olmuştur. Bu nedenle, bütün kadim geleneklerde, günümüze kadar metafiziksel tutumların sürekliliğini koruması sebebiyle, Batı uygarlığının ortaya çıkardığı ekolojik sorunlar oluşmamıştır.

İslam uygarlığının temeli olan İslam'ın çevre anlayışının temel ilkelerini Kur'an-ı Kerim'de aramak gerekir. İslam'da Allah-insan-tabiat ilişkilerinin nasıl düzenlendiğine bakıldığında, S.H.Nasr'ın ifadesiyle[22] ; tümüyle evrenin "makro-kozmik vahiy" olarak nitelendirilebilecek özelliklere sahip olduğu görülür. İnsana indirilen vahiy (Kur'an-ı Kerim), yine Allah'ın bir kitabı olan kozmik vahiyden ayrı düşünülemez. Çünkü, evrendeki tüm canlı ve cansız varlıklar, tabiat olayları Allah'ın ayetleri (işaretleri, sembolleri, delilleridir. "Şüphesiz gök-

---

[20] Jeremy Rifkin ve Ted Hovvard, *a.g.e.*, s. 258.
[21] Bkz. S. Hüseyin Nasr, *a.g.e.*, ss. 104-118.
[22] *A.e.*, s. 121.

lerde ve yerde inananlar için birçok ayetler vardır. Sizin yaratılışınızda ve Allah'ın yeryüzüne yaydığı canlılarda, kesin olarak inanan bir toplum için ibret verici işaretler vardır. Gecenin ve gündüzün değişmesinde, Allah'ın gökten indirmiş olduğu rızıkta (yağmurda) ve ölümünden sonra yeri onunla diriltmesinde, aklını kullanan toplum için dersler vardır." (45/3, 4, 5; Ayrıca bkz. 2/164; 10/6; 16/12)

Allah her şeyin yaratıcısıdır. "O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır..." (6/110; 15/85) O yaratmadan sonra köşesine çekilmiş değildir. "... Her an yaratma halindedir." (55/29) Göklerde ve yerde canlı-cansız bütün varlıkların sadece yaratıcısı değil, aynı zamanda sahibi ve malikidir de. "Gökte ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır ve Allah her şeyi kuşatmıştır." (4/126; 24/42)

Yeryüzünde her şey insan için yaratılmıştır. (2/29) Yer, gök ve bunlar arasındakiler boşuna yaratılmamıştır. (21/16) Her şeyin yaratılış gayesi vardır. Hiç bir şey boş ve anlamsız değildir ve her şey hikmetler ve fayda sağlaması için yaratılmıştır. Allah'ın en güzel bir şekilde yarattığı mülkünde, insan geçici bir süre kalarak (2/36), imtihan edilecektir. (11/7) Bu amaca matuf olarak gökler ve yeryüzü insana bir emanet olarak (33/72-73) verilmiştir.

Yeryüzü sadece insanoğlundan ibaret değildir. Kur'an, insana hitap ettiği gibi, evrene ve diğer canlılara da hitap eder. Bir anlamda tabiat, Kur'an vahyine katılmaktadır. Allah balarısı ve karınca gibi hayvanlara vahyettiğini bildirir, bazı hayvan türleriyle bitki ve ağaçlara yemin (kasem) eder. Yine, tabiat varlıklarını (yıldızları, ayı, güneşi, bitkileri...) şahit tutar. Kur'an, ne tabiat ile tabiatüstü arasında, ne de insanlar ile tabiat âlemi arasında kesin bir sınır çizmez. Kur'an'm getirdiği ve eğittiği ruh, tabiat âlemini fethedilebilecek ve boyun eğdirilecek bir düşman olarak değil; aksine onun dünya hayatında ve hatta bir manada nihâi kaderinde yer alan, dini hayatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul eder.[23] Çünkü, bütün varlıklar daimi surette Allah'ı "lisan-ı hâl" ile tesbih, büyüklük taslamaksızın da O'na secde ederler. "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbih eder. O'nu tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız..." (17/44; Bkz.24/41; 57/1; 62/1) "Görmez misin ki, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, hayvanlar ve insanların bir çoğu Allah'a secde ediyor..." (22/18) "Göklerde bulunanlar, yerdeki canlılar ve bütün melekler, büyüklük taslamadan Allah'a secde ederler." (16/49; Bkz.55/6)

---

[23] S. Hüseyin Nasr, "İslam ve Çevre Bunalımı", *İslami Araştırmalar*, C.4, S. 3, Ank., 1990, s. 157

Esasta insan ile diğer varlıklar birbirlerine yabancı ve ayrı varlık alanları teşkil etmezler. "Mahlukat"ın bir parçası olması sebebiyle insanla diğer varlıklar arasında bir fark yoktur. "Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır." (6/38)

Ancak, Allah kendisine verdiği meziyetlerle insanı diğer varlıklardan farklı ve üstün kılmıştır. Allah'ın bütün isimleri kendisine öğretmesi (2/31), yeryüzünde kendisinin "halife"si (vekil, temsilci) yapması (2/30), onu "mahlukat"ın en şereflisi yapar. Ve bu özellikleriyle insan evrende özel bir konuma yükselir. "Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları, yarattıklarımızın bir çoğundan cidden üstün kıldık." (17/70)

Yine de, insanın dünyadaki bu ontolojik mertebesi, diğer varlıklardan üstünlüğü, kulluk bilincini yerine getirmesiyle mümkün olabilecektir. Çünkü o, her şeyden önce Allah'ın bir kuludur ve O'nun "kavlî ve kevnî vahyi"ne göre yaşamını düzenlemek, istikamet üzere olmak zorundadır.

İnsanın "eşref-i mahlukat" olması sebebiyle tabiat insanın yararlanması için onun hizmetine ve emrine verilmiştir. "Allah'ın, göklerde ve yerdeki (nice varlık ve imkanları) sizin emrinize verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi?"[24] (31/20)

Böylece İslam, insanla tabiatı birbirinden büsbütün ayırmadan, bütüncül bir "evren" görüşünü korumuş, kozmostaki ve tabiattaki düzenin damarlarında ilahi bağışın, bereketin aktığına dikkati çekmiştir. İnsan aşkın ve tabiatüstü olanın peşindedir ama, arkaplanda, inayete ve tabiatüstüne aykırı, dindışı bir tabiat söz konusu değildir. İnsan için tabiat, kendisinden yararlanmanın yanı sıra, bir "tefekkür" alanı, ona bir "haber" ulaştıran geniş bir semboller hazinesidir.[25]

Ne var ki, insan, kendisini farklı ve üstün kılan görev ve sorumluluk alanını ihmal etmesi halinde değerini de, hazinesini de kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Zaten tabiat, kendisinin sorumsuzca sömürülmesine tepki

---

[24]. Bir şeyin bir kimsenin emrine verilmesi ile, ya o kimse o şeyden yararlanmaya yetkiyi kılınır, ya da o şey o kimseye yarar sağlasın ve onun çıkarlarına hizmet etsin diye bir kanun ve düzene tabi tutulabilir. Allah, gökler ve yerdeki her şeyi insana bir ve aynı anlamda musahhar kılmamış, hava, su, ateş, bitkiler, hayvanlar, madenler gibi bir çoğunu birinci anlamda; güneş, ay... vs. ikinci anlamda musahhar kılmıştır. (Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an*, C.4, İnsan Yay., İst., 1987, s. 299) Ayrıca konu ile ilgili bkz. İbrahim, 14/32-33; Hac, 22/65; Mülk, 67/15; Casiye, 45/13.

[25] S. Hüseyin Nasr, *a.g.e.*, s. 122.

vermekte, adeta insanoğlunu cezalandırmaktadır. "Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi elleriniz yüzündendir..." (42/30) Kirlilik[26], nesli tükenen hayvan ve canlı türleri, çölleşme, ozon tabakasının delinmesiyle ultraviole ışını sağnakları, orman yangınları, asit yağmurları, kuraklıklar, seller... toplumsal denge sorunları, açlık, aids, mezhebi çatışmalar, yoksulluk, sömürü... Bütün bunlar ve daha niceleri insanın kendi işlediklerinin sebep olduğu, olmaya devam ettiği sonuçlar değil midir?"İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu, ki Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de (tuttukları kötü yoldan) dönerler." (30/41)

Allah, insanın kendi irade ve eylemlerinin sonucu ortaya çıkan "fesaf'ın (bozulma, düzensizlik, kaos, terör) bir kısmının dünyada ibret olsun diye karşılığını verirken, fiziksel ve toplumsal çevrenin bozulmasına sebebiyet verenlere asıl cezayı "hesap günü"nde verecektir.

Çünkü, her şey bir ölçü dahilinde bir denge ile yaratılmıştır. (54/49) Canlı-cansız tüm evreni kuşatan bu dengeyi, insanların fiziksel-ruhsal ihtiyaçlarını karşılayan bu sistemi, düzeni bozmaya (55/8), fesat çıkarmaya kimsenin hakkı yoktur. Allah bozgunculuğu sevmez. (2/205)

İnsan olmak demek, yeryüzünde Allah'ın halifesi olma konumunun gerektirdiği sorumluluğun bilincinde olmak demektir. Allah'a kulluğu, yani O'nun buyruklarına ve kurallarına uymayı yadsıyan bir insanlığın gücünü sınırsız, koşulsuz, çıkarcı, bencil güdülerle kullanması halinde tabiat için bundan daha tehlikeli bir şey yoktur. Yine, kendisini artık Allah'ın kulu olarak görmeyen ve bundan dolayı da kendisinin ötesinde bir varlığa biat etmeyen bir halifetullah'tan daha tehlikeli bir varlık yoktur.[27]

İnsanın sahip olduğu dünya görüşü ve değer yargılarının çevresiyle olan ilişkilerinde temel belirleyici olduğu gözönünde bulundurularak, çevre sorunlarının sadece teknolojik önlemler ve yasal düzenlemelerle çözülemeyeceğinin anlaşılması üzerine, konunun ahlâkî boyutu gündeme gelmiştir. Bunun sonucu olarak, insan-tabiat ilişkilerini ahlaki bir bağlamda açıklamaya, uyumu yeniden kurmaya yönelik bir "çevre ahlâkı" oluşturulmaya başlanmıştır.[28]

---

[26] 1952 yılı aralık ayında Londra'da kirli hava nedeniyle bir hafta içinde 4000 kişi yaşamını yitirdi. (Ruşen Keleş-Can Hamamcı, *a.g.e.*, s. 15)

[27] S. Hüseyin Nasr, *a.g.m.*, ss. 161-162.

[28] Geniş bilgi için bkz.İbrahim Özdemir, *a.g.m.*, ss. 295-317; İbrahim Özdemir, "Çevre-Ahlak İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, S.14, Ank., 1994, ss. 49-60.

Çevre problematiğinin bir olgu olarak tarihsel, düşünsel kökeniyle, dinlerin Tanrı-insan-tabiat ilişkilerine bakışını, mümkün olduğunca temel paradigmaları çerçevesinde tespit etmeye çalıştığımız bu araştırmamızın[29] sonunda; günümüzde evrensel bir nitelik kazanan ve insanlığı ve ekolojik dengeyi tehdit eder hâle gelen çevre sorunlarının arka planında, Rönesans ve sonrası Batı'da ortaya çıkan ve büyük değişime sebep olan yeni "egemenlik" anlayışının önce düşünsel alanda/planda, daha sonra da bu anlayışın endüstriyelleşmesiyle ortaya çıktığı söylenebilir. İnsan-tabiat ilişkilerindeki bu yeni anlayışın geleneksel Yahudi-Hıristiyan geleneğinden kaynaklandığı hususundaki tartışmalarda bir sonuca ulaşılamamakla birlikte, egemenlik yerine "kahyalık ve koruyuculuk"un esas alındığı, ıslah edilmiş yeni çevreci bir teolojik anlayış ortaya çıkmıştır.

Batı uygarlığının dışındaki bütün kadim uygarlıklarda, geleneklerde, bilhassa Hind, Çin ve Japon dinlerinde, şânı yüce, kutsal bir tabiat anlayışının olduğu, bu dinlerin neredeyse "ekolojik dinler" denilebilecek özelliklere sahip olduğu söylenebilir.

İslam'da ise, tümüyle evren Allah'a aittir. O, her şeyin yaratıcısı, sahibi ve malikidir. Yeryüzü insana geçici bir süre, imtihan için, emanet olarak "musahhar" kılınmıştır. İnsana emaneti en iyi bir şekilde koruması öğütlenmiş, fiziksel ve toplumsal hayatta fesat çıkarmaması, bozgunculardan olmaması istenmiştir. Bu sebeple gerek kadim uygarlıkların ve geleneklerin ve gerekse İslam uygarlığının bugünkü anlamda çevre sorunları olmamıştır.

Ancak, günümüzde çevre sorunları sadece modern batı toplumlarım ilgilendiren bir sorun olmaktan çıkmış, evrensel bir boyut kazanmıştır. Dolayısıyla,

---

[29] Konunun dinsel boyutuyla ilgili ülkemizde bir literatür oluşmaya başlamıştır. Referanslarımızın dışında görebildiğimiz ilgili çalışmalar: Mehmet Bayraktar, *İslam ve Ekoloji*, Diyanet İşl. Bşk. Yay., Ank., 1992; İbrahim Canan, *İslam'da Çevre Sağlığı*, Cihan Yay., İst., 1986; Kemal Atik, *Kur'an ve Çevre*, E.Ü. Yay., Kayseri, 1992; Turhan Günay, *İslam ve Kur'an'da Ağaç, Yeşil ve Toprak*, Tema Vakfı Yay., İst., 1995; Faruk Gürbüz, *Kur'an'da Denge*, Denge Yay., İst., 1997; İzzet Er, "Müslüman ve Çevresi", *Altınoluk*, S. 16, İst., 1987, ss. 18-19; Musa K. Yılmaz, "Çevre Kirliliğine Bir Başka Açıdan Bakış", *Diyanet İlmi Dergi*, C.27, S.3, Ank., 1991, ss. 37-57;Talat Sakallı, "Hadisler Açısından Çevre İsrafı", *Diyanet İlmi Dergi*, C.27, S.33, Ank.1991, ss.59-65; Sadık Kılıç, "Vahiy Açısından Çevre Bilinci", *Yeni Şafak*, 10.10.1995; Orhan Çeker, "İslam'da Çevre Sağlığı", *İlim ve Sanat*, S.38, İst., 1995, ss. 76-82; Naci Kula, "Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkilerinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi", *U.Ü.İlâhiyat Fak. Dergisi*, C.9, S.9, Bursa, 2000, ss. 361-376; *İnsan ve Çevre, Sempozyum Tebliğleri*, İnsanlığa Hizmet Vakfı Yay., İst., 1992 içinde; A. Rıza Temel, "İslam'a Göre İnsan-Çevre İlişkisi", ss. 69-82; Servet Armağan, "İslam Çevre Hukukunun Genel Esasları", ss. 243-259...

böylesine global bir problematiğin çözüm çabalarının da aynı ölçülerde olması kaçınılmazdır.

Bugün anlaşılmıştır ki, çevre sorunları ancak bütünsel bir yaklaşımla çözümlenebilir. Bu bütünsellik içinde ahlâkî yaklaşım ve dini kurallar, özellikle İslam'ın Allah merkezli öğretisi önemli bir rol oynayabilecektir. Hans Freyer'in dediği gibi[30], modern dönemlerin kendini yaşatan enerji birikimlerine (kömür, petrol, uranyum...) ihtiyacı olduğu kadar, ruhsal ve manevi enerji birikimlerine de ihtiyacı vardır. Bu manevi birikimleri işletmek, onları toplum düzeninin yeni formları içine akıtıp verimli kılmak; asıl yapılması gereken bu olmalıdır. Bugün bu, yeryüzünde bütün uluslara düşen bir görevdir. Bu görev, bütün ulusları ilgilendirdiği gibi, tarihimizin geleceği de bu görevin yerine getirilmesine bağlıdır. Bunun için ekonomik, sosyal, kültürel, yasal çözümleme ve düzenlemelerin yanı sıra bilhassa ahlâkî/manevî formülasyonlar ve ortak platform oluşturmak için dinler arası diyaloga da ihtiyaç vardır.

[30] Hans Freyer, *İndüstri Çağı*, Çev. Hüseyin Batuhan, İ.Ü. Ed. Fak. Yay., İst., 1954, ss. 50-51.

OKULÖNCESİ ÇOCUĞUNUN EĞİTİMİNDE DİN DUYGUSU VE DİN EĞİTİMİ

Doç. Dr. Mustafa TAVUKCUOĞLU[*]

Abstract

The Principle of Wholeness and Activity of Religious Sense in Education of Pre-school Child

There is no doubt that children are the most important component of families. Every parent wish to educate their children according to the latest technology and environment. Needless to say that spiritual environment is crucial for children's education as well as physical environment. In this sense children shold be educated in terms of religious sense, from emotional, spiritual, mental aspects. In this article we targeted age 4-5 by saying pre-school child. It is suggested that children have some feelings naturally, such as fear, happiness, hope, sadness etc. Within this context sense of belonging is a sense just like other feelings. Then it has to be educated like other senses. Because it is a natural sense and comes from religious feeling.

1. OKULÖNCESİ DÖNEMDE BİREY, AİLE VE DİN DUYGUSU

Ailenin en değerli varlıkları olan çocukların dini duyguları ve eğitimleri konusundaki çağdaş gelişmeleri bilimin ışığında izlemek gerekir. Okul öncesi çağdan kastımız 2-5 yaş gruplarında bulunan çocuklardır. Ülkemizde bu yaş gruplarındaki çocuklardan bir kısmı ailede, diğer bir kısmı da okul öncesi ku-

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

rumlarda eğitilmektedir. Türk Milli Eğitim Sistemimiz içinde gerek okul öncesi eğitimin amaçlarında ve ilkelerinde, gerekse 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanununda, çocukların beden zihin ahlak, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere sahip olarak yetiştirilmeleri hedeflenmektedir. Çocuklardaki bu dengeli gelişmeyi sağlayabilmek için, bir eğitim kurumu olan aileye yani anne-babaya öncelikli büyük görevler düşmektedir.

Okulöncesi dönemi yaşayan çocuklardaki gelişmeler psikoloji ve pedagojinin tespitlerine göre çok yönlü olarak devam eder. Genellikle ikinci yaşlarda konuşmaya başlayan çocuklar, üçüncü yaştan itibaren yaşadıkları aile ortamının ve çevrenin özelliklerine göre yavaş yavaş sözcüklerle, heyecanla, merakla, sevgi veya korkuyla da olsa bilinçsiz bir biçimde ilgilenmeye, konuşmaya başlarlar. Çevreleriyle ilişkilerini de geliştirerek devam ettirmek isterler. 3-4. yaşlar, çocukların telkin almaya ve taklit yapmaya, benzetişim kurmaya müsait oldukları dönemdir. Bu yıllar aile ortamında bireyin eğitimi açısından son derece önemlidir. Gördüklerini ve duyduklarını yapmak ve öğrenmek isterler. Dördüncü yaş, çocukların hayallerinin güçlenmeye başladığı dönemdir. Bu dönemde gerçekte yaşadıklarını gördüklerini, kendi zihninde kurup geliştirdiği hayalleriyle karıştırabilirler.Dolayısıyla bu yaş çocuklarında çok yönlü gelişmeler gözlenmektedir. Pek çok duyguya sahip olan birey, din alanında da gördükleriyle, duyduklarıyla bilinçsiz olarak da olsa ilgilenmektedir. Bu dönem çocuklarında dini uyanmanın ve din duygusunun hareketlenmesi, yaşadıkları aile ortamına bağlı olarak kendini gösterebilmektedir. Din Duygusunun çocuklarda ne zaman oluşmaya başladığı, nasıl bir süreç izlediği konusu bilimin ve bilim adamlarının uğraş alanına girmiştir. Din duygusunun çocuklarda erken dönemlerde başladığını ileri süren bilim çevreleri olduğu gibi, bu duygunun geç yaşlarda (12-15) başladığını öne sürenler de olmuştur. Batı Eğitim Dünyasında W.James, Erasmus,, Spencer, Scheler, Herbart, Fröbel; İslam Dünyasında İbn Sahnun, Farabi, İbn Sina, İmam Şafii, Gazali ve Mevlana gibi bilim adamları din duygusunun çocuklarda erken dönemlerde başladığını ileri sürerken, H.Lisager ve J.J.Rousseau gibi düşünürler de dini duygunun geç başladığını öne sürmüşlerdir.

Bu iki görüşü keskin çizgilerle ifade etmek yerine, bireyin yetiştiği ailedeki kültürel ortam ile çevresi, bu konuda belirleyici rol oynamaktadır. Çünkü bireyin ilk yılları aile ortamında geçmektedir. Aile ortamı gerek formel ve gerekse informel yönüyle çocuğun dünyasındaki ilk eğitim kurumudur.Özellikle soru yöneltmede psikologlara göre altın çağını yaşayan 4-6 yaşlardaki çocuklarda

kendiliğinden oluşan duygular arasında din duygusu da bulunabilmektedir.Bu duygu diğer duygular gibi çocuğun fıtratında potansiyel olarak vardır, uygun ortamlarda kendini gösterebilmektedir. Din duygusunun uyanışı ve hareketliliği, çocuğun zihni ve ruhi gelişimi ile aynı dönemlere denk geldiğine işaret edenler de bulunmaktadır.[1]

Çocuklardaki dini duygu, ruhi gelişimleri ve ruh sağlıkları açısından da önemlidir. Çünkü onlarda dine karşı bir eğilim vardır. Din Psikolojisi alanında yapılan araştırmalar, çocuğun ruhen dine yabancı olmadığını, aksine onun da kendine göre bir dini inancının olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde pedagojik tecrübeler de çocukta büyük bir dini potansiyelin varlığını ortaya koymuştur.[2] Çocukların Allah inancı ile karşılaşmaları küçük yaşlarda başlamaktadır. Bu karşılaşma çocuğun dünyasında oldukça duygusal bir zenginlik kazandırmaktadır. Bu onun Allah ve din ile ilgili hususları öğrenmek için gösterdiği özel ilgiden daha iyi anlaşılabilir. Bu özel ilgi çocukları zamanla duygusal olgunluğa da götürebilecektir. Yapılan alan araştırmalarının sonucunda, çocuğun dine karşı canlı bir ilgi duyduğu, merakla Allah'ı öğrenmek ve anlamak istediği, küçük yaşlardan itibaren dua, namaz gibi dini pratiklere karşı istek duyarak bir yandan bunları denemeye çalışırken, diğer yandan dini konulara ve kavramlara karşı sonsuz bir öğrenme özlemi içinde olduğu bilinmektedir. 5-6 yaş grubundaki çocuklar Allah'ı, doğal olarak insani vasıflarla tasavvur edebilmektedirler. Onların Allah'la ilgili kullandıkları her kavram ve tanıma çabası içinde fiziki unsurlardan ve duygular aleminden bir şeyler bulmak mümkündür.Kendilerine soyut gelen kavram ve olayları, kendi dünyasında algıladığı şekliyle somutlaştırma gayreti gösterebilmektedirler. Allah'la ilgili somutlaştırma çabalarını sorularında ve nitelemelerinde görmek mümkündür: Onlar "Allah gökyüzünde, bulutların üstünde, havada, cennette, her yerde, kalbimizde, Allah'ı göremiyoruz çünkü o çok yukarılarda, Allah'ın yüzü tatlı, beyaz sakalları var, Allah çocukları çok sever, Allah'ın evi de var çok güzel...."[3] v.b. nitelemelerle Allah'la ilgili bilgilerini somutlaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu ve benzeri alan araştırmalarında çocukların en çok Allah'ı merak ettikleri, gerek okulöncesi ve gerekse ilköğretim dönemi boyunca zihni ve ruhi güçleri çerçevesinde Allah'ı

---

[1] Kerim Yavuz, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, Ankara 1983, ss.41, 53.

[2] Antoine Vergote, "Çocukta Din", çev:Erdoğan Fırat, Ank.Ün.İ.F.D., cilt: XXII, Ankara 1978, ss.314-321.

[3] Yurdagül Mehmedoğlu, "Bir Eğitim Sorunu Olarak Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi", Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Sempozyum, İstanbul 17-18 Mayıs 1997, Ensar Neşr., İstanbul 1998, ss.117-122

düşündükleri ve anlamaya çalıştıkları ortaya çıkmaktadır. Onlar başta Allah'ın zatı, fiilleri, yaratması ve yarattığı varlıklar ile ilgilenmektedirler. Çocukların böyle bir inanca sahip olmalarında birçok faktörün etkisi vardır. Bunlar kolay inanma, fıtrat, dini hazırlık ve uyum konularıdır. Çocuklar Allah'la ilgili arayış ve özlemlerini küçük yaşlardan itibaren dışarıya yansıtmaktadırlar. Onlar Allah'a inanırken itiraz etmeden, kuşkulanmadan, nedenini araştırmadan inanmaktadırlar. Ancak şurası belirtilmelidir ki, çocuk dininin karakteristik özelliklerinden birisi de, dini gelişmenin henüz tam şekillenmemiş ve belli prensiplere ulaşmamış olmasıdır. Buna rağmen çocuğun inancının tabii olduğu da dikkatlerden ve gözlerden uzak tutulmamalıdır.

2. DİNİ DUYGU VE DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ

İnsandaki tüm davranışlar duygulardan kaynaklandığı gibi, din de duygulardan kaynaklanmaktadır. Yani din ile ilgilenmek insan için bir gelişme basamağıdır ve kendiliğindendir. Adalet, ümit, acıma, utanma, hoşlanma, saygı, güven, sevinç, üzüntü, korku gibi, bağlanma ve ait olma da bir duygudur. İnsan bir çocuk olarak da olsa, nereden geldiğini, kime ait olduğunu düşünmekte ve sorular üretebilmektedir. Bunu öğrenmek ve bilmek çocuk için vazgeçilmez bir duygudur. Bazı iyi gelişmiş çocuklar, bu duygu basamağına geldiklerini sordukları sorularla göstermektedirler. Çocukların çoğunluğu ise, öğrendikleri kelimeleri ve ifadeleri anlamaya çalışırken bu duygulara ulaşabilmektedirler.[4] Çocuklarda doğuştan gelen duyguların gelişmeleri ve beslenmeleri dışarıdandır, bu gelişme ve beslenmelerin filizlendiği ilk ortam da ailedir. Bu bakımdan okul öncesi dönemde çocukların sorularını cevaplandırmada anne-babanın önemi büyüktür ve aile büyüklerinin dikkat etmesi gereken noktalar vardır. Anne-babalar çocuklarını yetiştirirken onlar için en iyi olanı yapmak ister. Bunu yaparken kendini çok ilgisiz hissettiği, kuşkuya düştüğü, zaman zaman hata yaptığı anlar ve günler de olacaktır. Bu zor anları aşabilmek ve onların üstesinden gelebilmek için en etkili yollardan biri, çocukları ve sorunlarını anlamak onları tanımaya çalışmaktır. Çocuk büyüdükçe öğrenme merakı da artmaktadır. O, çevresini keşfetmeye, tanımaya çalışır, son derece meraklıdır. Bu öğrenme merakı sürekli sorular sormasına yol açar. Her uygun cevap yeni arzular ve sorular, yeni meraklar uyandırır, aksi ise bu duyguyu köreltir. Daima merak etme ve zincirleme sorular düzenleme bu çağ çocuğunun belirgin özelliklerindendir.

---

[4] Beyza Bilgin, "Okul Öncesi Çağı Çocuğunda Din Duygusu", Okul Öncesi Eğitimi Dergisi, Ekim 1985, sayı 30, Ankara 1985, ss.5-6.

Bu yönüyle adeta çocuklar bir bilim adamı gibi sorular üretebilmektedir. Bu dönem çocuklarıyla sağlıklı ilişkiler kurup, sorularını en uygun biçimde cevaplamak, öğrenme meraklarını canlı tutup geliştirmek, kişiliklerinin gelişimi için son derece önemlidir. Bu meraklı araştırmacı çevresinde olup bitenleri sürekli olarak izler. Onun dış dünyayı keşfetmesi, gelişim düzeyine uygun olarak tedrici bir surette gerçekleşir. Çocuğun sağlıklı gelişimine yardımcı olabilmek için, onun yapısını, yeteneklerini, ihtiyaçlarını ve diğer özelliklerini çok iyi tanımak, çocuk eğitiminde vazgeçilmez bir noktadır. Soru sormanın yanında bir diğer özellik ise, yine öğrenmeye dönük olan oyun ve oyuncaklardır. Dini duygunun ve düşüncenin oyun ve oyuncaklar ile geliştirilmesi denenebilir. Çünkü büyüklerin günlük hayattaki işleri ne kadar ciddi bir iş ise, çocukların da oyun ve oyuncakları büyüklerin işi gibi ciddidir. Bu dolaylı eğitimden de yararlanılmalıdır. Oyuncak sektörü ile bu konuda fikri temaslar kurulmalıdır.

Okul öncesi dönemde çocuğun en belirgin öğrenme yollarından biri de, taklit etme ve benzemeye çalışmadır. Çocuğun taklit etmeye ve benzemeye çalıştığı kişiler de, kendisine en yakın, ihtiyaçlarını karşılayan, kendisini seven, çocuğun beğendiği ve takdir ettiği, kendileriyle duygu yüklü bağlar kurduğu kimselerdir. Din eğitimi açısından da bu yaş dönemi ihmal edilmeyecek bir devredir. Din duygusunun işlenmesi ve din ihtiyacının karşılanması bakımından çağlar arasında en zoru ve önemlisi duygunun uyandığını gösteren ilk soruların geldiği çağ olduğuna göre[5], eğitim etkinlikleri gerek aileye ve gerekse okulöncesi kurumlara ve görevlilerine ayrı bir görev yüklemektedir. Bunun için çocuk eğitimi konusunda daha güçlü bir aile yapısına ve programları yeterli olan okulöncesi eğitim kurumlarına gereksinim duyulacaktır.Çünkü çocukların eğilimleri ve soruları biz büyükleri bazen şaşırtabilmektedir. Bu soruların geçiştirilmemesi ve cevapların, çocuğun gelişim düzeyi gözetilerek uygun biçimde verilmesi gerekmektedir. Bu devrede din eğitiminin ihmali daha sonraki devreleri önemli ölçüde etkilemektedir. Çocukluk çağında dini konulara ilginin yüksek olmasına rağmen, bu ilgilinin sağlıklı bir yönlendirme olmazsa, zamanla azaldığı, gittikçe daha az öğrenme isteği duyulduğu ve nihayet inkar edici bir tutuma dahi dönüşebildiği belirlenmiştir.[6] Yani dini duyguya gereken ilgi gösterilmez ise çocuklarda din duygusu körelebilir, paslanabilir. Bu duyguya gereken bakım yapılmazsa sapmalar ve sapıtmalar görülmesi, dinle ilgisi olmayan sağlıksız tutum ve davranışlar sergilemesi kuvvetle muhtemeldir.

---

[5] Beyza Bilgin, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Ankara 1988, s.93.

[6] Mualla Selçuk, Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler, Ankara 1990, s.25.

Çocukluk döneminde, çocuktan gelen dini sorulara gereken cevaplar onun anlayabileceği şekliyle yeterince verilmelidir. Çocuk sordu diye bilgi yüklemeye kalkışılmamalıdır. Soruyla ilgili olarak çocuğa verilecek bilginin dozunu ve seviyesini ayarlamak, ebeveynin dikkat etmesi gereken noktalardandır. Bu hem kişilik gelişimi hem de ferdin daha sonraki hayatı açısından önemli bir özelliktir. Din eğitimi genel eğitimden ayrı düşünülmemelidir. Çocuğun genel eğitimi çerçevesinde, günlük hayatın akışı içinde din eğitimi de yerini mutlaka almalıdır. Bu konuda sözlü eğitimden ziyade, güzel örneklerin sergilenmesi, iyinin, güzelin, doğrunun bir yaşantı biçimi olarak gösterilmesi önemlidir. Bu dönemde doğrudan doğruya bir din eğitiminden çok, dolaylı bir din eğitimi söz konusudur.

İlk yıllardan itibaren gelişmeye başlayan kişilik, altı yaşlarında ana hatlarıyla belirginleşir. Bu yaşta çocuğun belli başlı yönelişlerinin bir çoğu kökleşmiş ve yerleşmiş olur. Bilimsel araştırmalar, bireyin karakterinin bu yaşlarda biçimlenmeye başladığını, sonradan bunları değiştirmenin imkansız denecek kadar zor olduğunu, çocukluk yıllarında kazanılan davranışların ve özelliklerin, ferdin daha sonraki yapısını ve hayat anlayışını biçimlendirdiğini ortaya koymaktadır.[7] Herhalde meselenin en can alıcı noktası da burasıdır. Çünkü altı yaş sonuna kadar olan dönem, çocukta öğrenmeye ve eğitilmeye açık olan çağdır. Kişilik gelişiminin %60'ı bu yaş dönemi sonuna kadar tamamlanır. Bu yaştan sonra kişiliği değiştirmek oldukça zordur. Doğru ve başarılı bir okul öncesi eğitimi, aile ortamında çocuğa çok şey kazandırır. Bu da bilinçli insanların yönlendirmeleri ile mümkün olur.

Çocuğun en çok sevdiği, duygu yüklü ilişkiler kurduğu ilk kişiler anne-babalardır, özellikle de annedir. Anne-babaların tutumları, değerleri, davranışları, sözleri çocuk için çok önemli birer bilgi kaynağıdır. Çocuk onların davranışlarını gözleyerek çok şey öğrenir. Dolayısıyla okul öncesi çocuğun eğitiminde en önemli ve en etkin rol, anne-babanındır[8] ve onların sergilediği tutum ve tavırlardır.

Okul öncesi dönemde çocuğa belki de gerekli ilgi aile ortamında tam olarak gösterilememektedir. Özellikle duygu gelişimine katkıda bulunulması gere-

---

[7] Mualla Selçuk, "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)", M.E.B.Din Öğretimi Dergisi, sayı: 26, Ankara 1991, s.32.

[8] Yurdagül Konuk, Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi, Ankara 1994, ss.21-27; Birsen Gökçe, "Çocuk Kişiliğinin Gelişiminde Aile Okul ve Dış Çevrenin Rolü", Aile Yazıları III, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay. Ankara 1991, ss.16-18.

kir. Genel olarak bu çağ çocuğun yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarının giderilmesiyle yetinilmekte, kişiliği pek önemsenmemektedir. Onun eğitiminin okulla başladığı kanaati yaygındır. Bu nedenle çocukların duygu gelişimleri pek ciddiye alınmamaktadır. Onunla ilişkilerde, onun yanındaki tutum ve davranışlarımızda dikkatli davranmaya özen gösterilmemektedir. Oysa o, bizim her sözümüzü, her davranışımızı, hatta ilgisizliğimizi bile not etmekte ve değerlendirmektedir. Çocuk çevresindeki büyükleri sürekli olarak gözlem altında bulundurmaktadır. Anne-babalar bunun bilincinde ve farkında olmak durumundadırlar.

3. DİN VE FITRAT

Din duygusu din kültürüne bağlı olarak sadece insanda meydana gelen duygu sentezlerinden biridir.[9] Bireyin herhangi bir olay karşısında duygulanması fıtri bir eğilimdir. Din Duygusu da, bireyin dini olaylar ve konular karşısında etkilenmesi, iç dünyasında bir izlenim oluşması, buna bağlı olarak duygulanması da yaratılışında, fıtratında potansiyel olarak var olan bir özelliktir. Din duygusunun diğer duygular gibi doğal olduğunu, insanın manevi organizmasının yapısına bağlı bulunduğunu ifade eden W.James, Bergson ve Scheler gibi din psikolojisi alanındaki otoriter araştırmacılar da tecrübi olarak yaptıkları incelemelerde, dini duygunun fıtri olduğunu kabul etmektedirler ve bunu kutsal bir duygu olarak nitelendirerek, içgüdü, eğilim, tabiatüstü varlığa inanma gibi sebeplere bağlı bir biçimde açıklamaktadırlar.[10]

Bir inanca veya dine bağlı bir çevrede doğan ve büyüyen bir çocuğun, nasıl ki o çevrenin duygu ve düşünce yapısından, yaşam biçiminden etkilenmemesi mümkün değilse, aynı şekilde dini duygu ve düşüncelere de uzak kalması mümkün değildir. Hatta çocuklar dini ortamlardan ve atmosferlerden mahrum bile olsalar, kendi iç dünyalarında bir din duygusu oluşturabilmekte ve bunu geliştirebilmek için sorularıyla çaba gösterebilmektedirler. Bu onların yaratılışlarında ve fıtratlarında potansiyel olarak bulunan güçtür. Zamanla bu güç elverişli ortamlarda kendini gösterebilmektedir.

Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerdeki mesajlara bakıldığında dini duygu ve düşünceden bahsedildiği görülmektedir. Peygamberimiz "Her doğan fıtrat üzere doğar..."[11] buyurmakta, Kur'an'daki mesaj da ise, "Yüzünü doğru bir din

---

[9] Neda Armaner, Din Psikolojisine Giriş, cilt I, Ankara 1980, s.114.
[10] Osman Pazarlı, Din Psikolojisi, Üçüncü Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s.95.
[11] Buhari, Cenaiz 80, 92, 93; Müslim, Kader 22, 23; Ebu Davud, Sünnet 17; İbn Hanbel, II/232, 275, 393.

olan İslam'a, insanların fıtratına uygun olan dine çevir..."[12] şeklinde belirtilmektedir. Bu mesajlarda yer alan "fıtrat" kavramı terim olarak "hakkı, gerçeği kabul ve idrak etme yeteneği" anlamlarında kullanıldığına işaret edilmektedir.[13] Bu anlamlardan hareketle İslam eğitimcileri insan fıtratına, kendisini araştırıp bulma, ibadet etme ve hak dini benimseme kabiliyetinin Allah tarafından verildiğini ve bireyin tüm olumsuz şartlar içerisinde bile Allah'ın varlığını kavrayacak ve benimseyecek bir güçte yaratıldığını belirtmişlerdir. Bireyin dini gelişiminde yukarıdaki Ayet ve Hadis'te belirtilen fıtri eğilimin yanısıra, anne-baba ve diğer çevre özelliklerinin karşılıklı etkileşiminin de önemli bir etmen olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Aslında bu etkileşim sadece dini gelişim için söz konusu olmayıp, kişilik gelişiminin her yönü için geçerli olan genel bir psikoloji kanunudur.[14]

Sonuç olarak fıtrat, bireyin doğuştan tabii olarak Allah'a inanmaya yetenekli ve dini inancı kabul etmeye elverişli bir yaratılışta olduğu anlamına gelmektedir. Dini ve kutsal kavramlara özel bir ilgi göstermektedir. Bununla birlikte çocuk iyiliğe ve kötülüğe elverişli olduğu gibi, doğruya ve yanlışa inanmaya da yetenekli bir yaratılışa sahiptir. Diğer duygularda olduğu gibi manevi duyguların da bakımıyla ilgilenmek gerekir. Çocukta dine karşı bir eğilim olduğundan dolayı dini duygu ve inanç kavramı ne kadar güçlü olursa, o kadar kendini güçlü hisseder. Din ve duygu konusunda olgunlaşmış yapısı, onun kişilik gelişimine de olumlu katkılar sağlayacaktır.

4. OKULÖNCESİ DÖNEMDE DİNİ EĞİTİMİN ÖNEMİ

Bireyin çocukluk döneminde, bir başka ifadeyle yaşamın sihirli yıllarında aldığı dini bilgilerin ve dini telkinlerin hayatı boyunca derin izler bıraktığı bilinmektedir. Son zamanlarda çocuk psikolojisi üzerinde yapılan araştırmalar, bireyin kişiliğinin temel özelliklerinin ilk yıllarda ortaya çıktığını belirlemiştir. Hayatın diğer dönemlerini büyük ölçüde etkileyen bu özellikler günümüzde eğitimcilerin ilgisini okulöncesi döneme yöneltmiştir. Çünkü çocuğun karakterinin tohumları ilk çocukluk yıllarında atılmakta, sonraki yıllarda da gelişmeye başlamaktadır.[15]

---

[12] Kur'an, En'am 6/75-79; Rum 30/30

[13] Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, 2.Baskı, cilt VI, Ankara 1960, ss.3823-3824.

[14] Yaşar Fersahoğlu, Din Eğitimi ve Öğretiminde Duygu Eğitimi, Marifet Yay. İstanbul 1998, s.53.

[15] M. Emin Ay, Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım, 2.Baskı, İstanbul 1989, s.5.

Çocukların ilk yıllarda aldıkları, öğrendikleri sağlıklı dini eğitimin, onların üzerinde olumlu etkiler bıraktığı ve çocuğu disiplinli düzenli bir hayata yönlendirdiği bilinmektedir. Çocuğun yaşına göre verilecek dini eğitimin yönteminin belirlenmesi önemlidir. Okulöncesi devrede çocuğun psikolojik yapısı ve bireysel farklılığı dikkate alınarak ona verilecek din eğitiminde daha ziyade, onun duygularına ve gönlüne hitap edilmeli, el becerilerine ve oyun faaliyetlerine dini unsurlar katılabilmelidir. Doğrudan din öğretimi-eğitimi yapmak yerine dolaylı eğitim ve öğretim tercih edilmelidir. İlk çocukluk döneminde çocuğa verilecek oyuncaklarda, dini yaşantıyı örneklendirecek, hatırlatacak ve bazı kavramları sembolize edebilecek özellikler bulunmasına dikkat edilmelidir. Çocuklara hediye edilecek namaz örtüsü, seccade, tesbih ve takke gibi eşyalar, içinde cami resimleri, caminin bölümleri, namaz kılan çocukların resimleri bulunan boyama kitapları, boz-yaplar... bir taraftan dini dünyaya adım atmasını sağlayacak, diğer taraftan da bunlarla ilgili sorular yönelterek dini duygunun hareketliliğine sebep olacaktır. Avrupa ülkelerinde ailelerde ve anaokullarında verilen dini eğitimin iskeletini, omurgasını semboller, resimler ve oyuncaklar gibi dolaylı eğitim araç-gereçleri oluşturmaktadır.[16]

Oyun, oyuncak ve çocuk birbirini tamamlayan halkalar gibidir. Esasen çocuk da bir oyun demektir. Oyunsuz ve oyuncaksız bir çocuk düşünülemez. Bu bakımdan yapılacak iş, oyunun ve oyuncağın gücünü çocuğun eğitimine yönlendirmektir.[17] Oyundan bir parça olan çocuğun, dolaylı bir eğitime tabi tutularak genel eğitimine ve din eğitimine zenginlik kazandırılmış olur.

Okulöncesi dönemdeki çocukların dünyasında duanın ayrı bir yeri vardır. Dua çocuğun eğitiminde önemli bir yer tutar. Onlara yavaş yavaş küçük dualar, şükür cümleleri, besmele, selam ve ilahilerden kesitler öğretilmelidir. Ezberletilen bu dualar, onların Allah'a yaklaşmalarını sağlayacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, beddua olan kelime ve deyimlerin çocuklara öğretilemeyeceği gibi, özellikle büyükler de onların yanında bunları söylememeye özen göstermelidirler.

5. ÇOCUKLARIN DİNİ KAVRAMLARLA İLGİLİ SORULARINDAN BAZI ÖRNEKLER

Okul öncesi dönemi çocuklarında soru sorma dil gelişimiyle birlikte başlar. Soru sorma ikinci yaştan başlamakta, dördüncü ve beşinci yaşta en yüksek

[16] İrfan Başkurt, Federal Almanyada Din Eğitimi, M.Ü.İ.F.Vakfı Yay.İstanbul 1995, ss.116-117.
[17] Halit Ertuğrul, Ailede ve Okulda Çocuk Eğitimi, 2.Baskı, Nesil Yay. İstanbul 2000, ss.64, 96.

düzeye ulaşmaktadır. Dört ve Beşinci yaşlar, hem çocuk hem aile için “altın yaş” olarak kabul edilmektedir.[18] Çocukların soruları, toplumsal ilişki kurma, dikkat çekme, güven kazanma, teselli olma veya yardım arama amacıyla olmaktadır. Bazen öyle olur ki, çocuklar ardı ardına bir karşılık bile beklemeksizin biz büyüklere sorular yağdırırlar. Üç-dört yaşlarından itibaren çevresinde ve aile içinde devamlı olarak kullanılan Allah, Peygamber, Melek, Cennet, Cehennem, Şeytan gibi kavramları merak etme öğrenme isteği ile ilgili olarak çocuklar çokça sorular yöneltirler.

5 yaşındaki küçük Taha annesine sorar:[19]

“Anneciğim şeytan neye benzer?”

Annesi hiç beklemediği bu soru karşısında ne diyeceğini şaşırır ve

“şeytan kötü bir yaratıktır. “ der. Çocuk devamla,

“Allah’tan güçlü müdür?”, annesi şöyle cevap verir:

“Hayır güçlü değildir.” Bu defa çocuk:

“Öyleyse niçin bizleri fazla korkutuyor...”

Görüldüğü gibi şeytanın kötülüğü çocukta güçlü olarak anlaşılmaya sebep olmuş ve içinden çıkılmayacak sorular art arda anneye yöneltilmiştir. Anne fazlasıyla zor durumda kaldığını itiraf etmektedir.

Bir babadan nakledilen şu örneğe de bakalım:[20] Her akşam dört yaşındaki oğlumu dizlerime oturtuyor onunla sohbet ediyordum. Ona soruyordum:

“En çok kimi seversin?”

O önceden kendine öğretmiş olduğum üzere,

“Allah”ı severim derdi. Sonra kimi seversin diye sorardım,

“Peygamberimizi” derdi. Daha sonra

“annemi, babamı” diye söylerdi.

Geçenlerde aynı sohbeti tekrarlarken oğlum itiraz etti. ‘Ben en çok Allah’ı sevmiyorum’ dedi, şaşırdım kaldım ve sebebini sordum. Nenem bugün bana şöyle anlattı: ‘Allah’ın cehennemi var seni yakacak’ dedi.

---

[18] Beyza Bilgin, İslam ve Çocuk, Ankara 1991, s.74.

[19] Filiz Tekin, Okul Öncesi Eğitim Dönemi Çocuklarında Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Semineri), S.Ü.Sosyal Bil.Enst., Konya 1994, s.38.

[20] Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri, Ankara 1991, s.42.

Ne yazık ki günümüzde sevgi kavramı din öğretiminde oldukça değer kaybına

uğramıştır. Günümüzün insanına hitap edecek, yaşayış biçimimize örnek olacak yeni anlatış biçimleri, din eğitimi ve öğretiminde henüz geliştirilebilmiş değildir. Asırlar öncesi insanlarının duygularını doyuran eserler, günümüz insanına ve çocuklarına hala hitap etse de, yeterli olmamaktadır. Sevgi, kelime olarak öğretilmeye devam edilse de, ibadet ve ahlak kurallarının, cehennem korkusu ile belletilmeye çalışılması din öğretimini kısırlaştırmaktadır. Yetişkinlerin, Allah'ın seven bir varlık oluşuna çocukları inandırmaları güçleşmiştir. Böyle durumlarda soruların cevaplandırılmaması yanlış cevaplar verilmesi veya ertelenmesi, çocuklarda olumsuz etkiler meydana getirebilir, hatta bazen yanlış cevaplar, doğrusu öğrenildiğinde, dünyada çocuklar tarafından en büyük varlık olarak görülen ebeveyn hakkında güvensizlik oluşturabilir. Soru sorma çocukların büyüklere olan güveninin bir göstergesi ve sonucudur. Büyüklere sormakla her şeyi öğrenebileceklerine inanırlar.

2-6 yaş arasındaki çocuklar sınıflama ve gruplama yapmakta zorlanırlar, muhakeme güçlerinde yetersizlikler olabilir ve olaylar arasında ilişki kurmada güçlük çekmektedirler.[21]

Dört yaşında bir çocuk dedesi ile sohbet etmektedir. Dikkatini çekmiş olacak ki dedesine sorar:

- "Dede, senin sakalın neden beyaz?" (Çünkü babasının sakalı siyahtır)

"Allah öyle boyamış da ondan" yavrum der.

"Neden, onun başka boyası yok mu? Anneannemde çok boya var, neden ona vermemiş"

"Anneannen ona bir şey veremez. Çünkü onda her şey var. Onun hiçbir şeye ihtiyacı yok. Hem de o, görünmez, çok yükseklerdedir"

"Peki ama, o yükseklere nasıl çıkmış, oradan düşmez mi?

"O istediği yere çıkar, her istediği yerde durur, her zaman yanımızda olur, ama biz onu göremeyiz.

Çocuk bir an dedesinin yüzüne bakar ve sonra "şaka ediyorsun değil mi dede?" der ve dedesinin yanından ayrılır oyun oynamaya başlar.

---

[21] Mualla Selçuk, a.g.e., s.49.

Görülüyor ki bu örneğimizde de çocuğun zihni yeterince olgunlaşmamıştır. İnsanın yapamayacağı şeyi Allah'ın yapabileceğine inanmamış, daha fazlasını yani mücerret olan olguyu şaka kabul etmiştir.

Çocukların bu duygusal gelişim ve hareketlilik dönemlerinden sonra, zihinsel öğrenme dönemi gelir ki, bu da dokuz yaşlarında başlar. Bu dönemde çocuklar artık bilgileri itirazsız kabul etmezler, onları akılları ile kavramaya çalışırlar.

Bu sebeple öğretimin bütününde olduğu gibi, din öğretiminde de bilgilerin akılla kavratılması önem taşıyacaktır. Dini duygu gelişimini iyi bir şekilde tamamlayan bir çocuk, zihinsel gelişiminde de daha üst düzeyde becerileri ve istenilen noktaları yakalayabilmektedir. *Nitekim bir annenin şu ifadelerine bakalım*:

Çocuğuma Allah'tan her şeyi isteyebileceğini, Allah'ın duaları kabul edeceğini söylemiştim. Geçenlerde bana şöyle bir açıklama yaptı.[22]

"Uzaktan kumandalı bir uçak istiyorum. Bunun için Allah'a yalvarıyorum. Biliyorum Allah bana gökten oyuncak atacak değil, ama senin kalbine, çocuğuma bir uçak alayım hissini ve isteğini verebilir. Sen de bana uzaktan kumandalı oyuncak uçağı alırsın."

Bu ve benzeri gelişmeler din öğretimi açısından çok önemlidir. Ailede ve çevrede duygusal olarak öğrenilmiş bütün bilgiler akıl süzgecinden geçerek değerlendirilecektir.

SONUÇ

Çocukta dini duygu ve düşüncenin oluşumu ve gelişiminde, aile içindeki yetiştirmeden sonra, okul öncesi kurumlarındaki eğitim ve öğretim son derece önemlidir. Zira Anaokulu ve yuvalar, çocuğun bedensel ve zihinsel gelişimine ve hazıroluş seviyelerine uygun olarak sağladığı yetiştirme programlarıyla, fıtrattan kaynaklanan din duygusuyla ve bireyin dini eğitimiyle de ilgilenmek durumundadırlar. Okul öncesi eğitim kurumlarında çocuğun temel ihtiyaçlarına cevap verecek bir program, istenen seviyede bir çevre ve yararlı-uygun metotlar uygulandığı sürece, bireyin her yönden gelişimi söz konusu olacaktır. Çocukların beden, zihin ve duygu bakımından dengeli bir şekilde yetiştirilmeleri, eğitimde bütünlük ilkesinin hem ailede ve hem de okul öncesi eğitim kurumlarında uygulanmasıyla mümkün olacaktır. Aksi takdirde bireyler, ilerleyen za-

---

[22] Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, a.g.e., s.73.

man dilimlerinde doyurulmayan bu duyguları tatmin etmek için farkında olmadan veya bilmeyerek de olsa sağlıksız dini oluşumlar içerisine girebilir.Bundan kurtulabilmenin yolu, Türk Milli Eğitiminin insan yetiştirmede önerdiği genel amaçlar doğrultusunda, beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere sahip bireyler yetiştirmekle mümkün olabilir. Bireydeki duyguların herhangi bir sıralamaya tabi tutulması pedagojik açıdan uygun görülmemektedir. Duygular arasında yer alan din duygusuyla da, yeri ve zamanı geldiğinde diğer duygular gibi ilgilenilmesi ve bakımının yapılması eğitimde bütünlük ilkesi açısından son derece önemlidir. Din eğitimini genel eğitimden ayrı tutmak pedagojik kurallara uygun düşmez. Çünkü din eğitimi genel eğitimin ayrılmaz bir parçasıdır. Bireyi merkeze alan bir eğitim anlayışı, bireye tüm yönleriyle kaliteli eğitim sunmak durumundadır. Bu yüzden eğitimli aile bireylerine, okulöncesi eğitim kurumlarına, programlarına, görevlilerine ve eğitim ortamlarının elverişli hale getirilmesine, bu konularda pedagojik yatırımın yapılmasına her zaman gereksinim duyulmaktadır.

İLK ENDÜLÜS VÂLİSİ ABDÜLAZÎZ B. MÛSÂ B. NUSAYR VE ÖLDÜRÜLMESİ

Doç. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN[*]

ABSTRACT

The First Governor of al-Andalus Abd al-Aziz b. Musa b. Nusayr and his Being Killed

Abd al-Aziz b. Musa b. Nusayr, the first governor of al-Andalus, is an eminent governor and commander in respect of his personality and activities. In this article, it has been discussed his activities and conquests during his governorship and before that period. In addition, it has been researched how he was killed and which factors were behind this contraversial event.

İslâm tarihinin ilk yüzyılında gerçekleştirilen fetihler ve bunların sonuçları, o dönemdeki Müslümanların siyâsî, askerî, dinî, sosyal ve iktisâdî durumları açısından büyük önem taşımaktadır. Bu fetihlerden birisi olan Endülüs'ün fethi ve sonrasında gelişen olaylar, klasik İslâm tarihinin önemli siyâsî ve askerî olaylarından birisidir. Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik döneminde (86-96/705-715) Kuzey Afrika valisi Mûsâ b. Nusayr ve onun azatlısı Târık b. Ziyâd tarafından 92-95/711-714 yılları arasında fethedilen Endülüs, Müslümanların Batı Avrupa'ya geçiş noktasında bulunması, İslâm dini ve medeniyetinin Avrupa'ya ulaştırılması açısından stratejik ve jeopolitik bir önem taşımaktadır. Öte yandan bu fethin siyâsî, askerî, dinî, sosyal ve iktisâdî noktalardan yüzyıllarca devam eden etkileri ve sonuçları olmuştur.

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Mûsâ b. Nusayr ve Târık b. Ziyâd, Endülüs'teki fetihleri tamamlamak üzereyken halife Velîd b. Abdülmelik tarafından hilâfet merkezine ısrarla geri çağrılınca Şam'a geri dönmek zorunda kalmışlardır. Mûsâ b. Nusayr 95/714 yılında yanındaki kalabalık bir heyetle birlikte İspanya'dan ayrılmadan önce oğlu Abdülazîz b. Mûsâ'yı Endülüs'e vali tayin etmiştir. Endülüs'te Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr'ın valiliği ile başlayan ve Endülüs Emevî Emirliğinin kuruluşuna kadar devam eden devre **"Valiler (Emirler) Dönemi (95-138/714-756)"** olarak adlandırılır. Biz bu makalemizde Endülüs'te valiler döneminin ilk halkası olan ve hakkında bazı kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs'ün fethi öncesindeki hayatı, faaliyetleri ve fetihleri, Endülüs valiliğine tayini ve daha sonra burada gerçekleştirdiği fetihler ve icraatlarıyla ihtilaflı bir konu olan öldürülmesi olayını inceleyip değerlendirmeye çalışacağız.

I- Endülüs'ün Fethi Öncesi Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr:

Tam ismi Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr b. Abdurrahman b. Zeyd'dir. Abdülazîz'in babası olan Mûsâ b. Nusayr, Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında 19/640 yılında dünyaya gelmiştir.[1] Mûsâ b. Nusayr'ın doğum yeri olarak Şam bölgesindeki Kefermerrî[2] veya farklı bir rivâyette Kefermüsrâ[3] köyü zikredilmektedir. Mûsâ b. Nusayr'ın aslen Hicaz'ın kuzeyinde bulunan Vâdilkurâ bölgesinden olduğunu rivâyet edenlerin[4] yanı sıra onun el-Cezîre bölgesindeki köylerden birisinde doğduğunu ifade edenler de vardır.[5] Mûsâ b. Nusayr'ın hangi kabileye mensup olduğuyla ilgili oldukça farklı rivâyetler ve görüşler mevcuttur.[6] Gerek temel kaynaklarda, gerekse çağdaş araştırmalarda genelde kabul edilen husus, Mûsâ b. Nusayr'ın Lahm kabilesine mensup olduğu veya bu kabilenin azatlısı olduğudur. Ayrıca o, hayatının ilerleyen yıllarında Emevî devlet bürokrasisinde haraç görevlisi, komutan ve vali olarak görev aldığı için Ümeyyeoğullarının azatlısı olarak da takdim edilmiştir.

---

[1] Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cinân*, thk: Halil Mansûr, Beyrut, 1997, I, 144 ; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* 2.Baskı, Beyrut, 1990, IX, 171; Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*, thk: Yûsuf eş-Şeyh el-Bukâî, Beyrut, 1986, I, 269.

[2] Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân,* thk: Rıdvan Muhammed Rıdvan, Beyrut, 1983, s.248. Ayrıca bkz: Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fetihleri),* çev: Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s.354.

[3] Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* thk: Ferîd Abdülazîz el-Cündî, Beyrut, 1990, IV, 535.

[4] İbn Hazm, *Cemheratu Ensâbi'l-Arab*, Beyrut, 1983, s.430 ; Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, 3. Baskı, Beyrut, 1969, VIII, 285.

[5] Muhammed Abdullah 'İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs,* 2. Baskı, Kahire, 1988, I, 23.

[6] Bu konuda geniş bilgi için bkz:İsmail Hakkı Atçeken, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr,* Ankara, 2002, s.15-17.

Araştırdığımız kaynaklarda Abdülazîz b. Mûsâ'nın doğum yeri, doğum tarihi ve ilk gençlik yılları hakkında herhangi bir bilgiye rastlamadık. Babası Mûsâ b. Nusayr'ın doğumu ve nesebiyle ilgili detaylı sayılabilecek bilgiler verilmesine rağmen Abdülazîz hakkında bilgi bulunmaması dikkat çekmektedir. Çağdaş araştırmacılardan Mahmud Şit Hattab, Abdülazîz'in doğumu ve ilk yıllarıyla ilgili tarihçilerin suskunluk içinde olduklarını belirttikten sonra onun Arap-İslâm çevresinde yetiştiğini, babası Mûsâ b. Nusayr'ın çeşitli askerî ve idârî görevlerde bulunması nedeniyle Emevî ailesine yakın bir ortamda bulunduğunu ifade eder.[7] Gerçekten de Mûsâ b. Nusayr, Muâviye b. Ebî Süfyan (Halifeliği 41-60/661-680), Abdülmelik b. Mervân (Halifeliği 65-86/685-705) ve Velîd b. Abdülmelik gibi önemli Emevî halifeleri tarafından komutanlık, haraç görevliliği, İfrîkıyye (Kuzey Afrika) valiliği vb. askerî ve idârî görevlere tayin edilmiştir. Dolayısıyla Abdülazîz'in babasının yanında bulunması sebebiyle idârî ve askerî ilk nazarî bilgileri ondan öğrendiğini ve onun çeşitli alanlardaki tecrübelerinden yararlandığını ifade etmemiz mümkündür. Abdülazîz'in çocukluk ve ilk gençlik yıllarında babasının devlet kademesindeki çeşitli görevleri nedeniyle Emevî bürokrasisine yakın bir ortamda bulunduğunu söyleyebiliriz.

Endülüs'ün fethi öncesinde Abdülazîz'in fetihleri ve faaliyetleri konusunda elimizde detaylı bilgi yoktur. Mûsâ b. Nusayr, 86/705 yılında İfrîkıyye valiliğine tayin edilince ilk iş olarak uzun süredir isyan halindeki Berberî kabilelerinin ayaklanmalarını bastırmış ve daha sonra çeşitli bölgelere kara ve deniz seferlerine başlamıştır. Asıl konumuz Mûsâ b. Nusayr'ın fetihleri olmadığı için bunlarla ilgili detaylara girmeyeceğiz.[8] Ancak şu kadarını ifade edelim ki, Mûsâ b. Nusayr bu seferlere bizzat kendisi katıldığı gibi, bazı zamanlar diğer komutanlarının yanı sıra oğulları Abdullah, Abdu'l-A'lâ, Mervân, Abdurrahman ve Abdülazîz'i de komutan olarak görevlendirmiştir. Diğer kardeşleri gibi Abdülazîz de babası Mûsâ b. Nusayr'ın Kuzey Afrika fetihlerinde yanında bulunmakta ve onunla birlikte askerî seferlere katılmaktadır. Nitekim çağdaş Endülüs tarihi uzmanlarından Hüseyn Mu'nis, Abdülazîz b. Mûsâ'nın aktif, hareketli bir fâtih

---

[7] Mahmud Şit Hattab, *"Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr el-Lahmî"*, Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi'l-Irâkî, Bağdat, 1989, C:LX (1.cüz), s.59.

[8] Bu konuda detaylı bilgi için bkz: *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe'ye nisbet edilmektedir), thk: Halîl el-Mansûr, Beyrut, 1997, s.228-237; İbn Izârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk: G. S. Colin - E. Levi Provençal, Beyrut, 1983, I, 40-42; İsmail Hakkı Atçeken, a.g.e., s.27-42.

olduğunu ve İfrîkıyye bölgesindeki fetihler sırasında babasının yanında tüm seferlere katıldığını söylemektedir.[9]

Abdülazîz b. Mûsâ, sadece babasının yanında fetihlere katılmakla kalmamış, iki defa deniz seferlerine komutan olarak görevlendirilmiştir. Tespitlerimize göre Abdülazîz b. Mûsâ, 84/703 yılında Akdeniz'deki Balyar takım adaları[10] üzerine deniz seferi düzenlemiş ve bir çok ganimet elde ederek sâlimen Kuzey Afrika'ya geri dönmüştür. Abdülazîz iki yıl sonra 86/705 yılında aynı adalara tekrar sefer düzenlemiştir. Bu seferden de pek çok esir ve kıymetli ganimetle dönmüştür.[11] Mûsâ b. Nusayr, Abdülazîz'in kendisiyle birlikte fetihlere katılmasını yeterli görmemiş, onu birkaç kez deniz seferleri komutanlığı görevine tayin ederek tecrübe kazanmasını sağlamıştır. Üstelik sadece Abdülazîz değil kardeşleri de Mûsâ b. Nusayr tarafından çeşitli kara ve deniz seferlerine komutan olarak görevlendirilmiştir. Abdülazîz hakkında bir makale yayınlayan M. Şit Hattab, Abdülazîz'in Endülüs'e geçmeden önce herhangi bir idârî ve askerî görev almadığını ifade etmekte[12] ve bizim söz konusu ettiğimiz Mayorka ve Minorka adasına yapılan deniz seferleri komutanlığı görevinden bahsetmemektedir. Bu durumun önemli bir eksiklik olduğu kanaatindeyiz.

II- Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs'e Geçişi ve Fetihleri:

Mûsâ b. Nusayr, 92/711 yılında Târık b. Ziyâd komutasındaki 7.000 kişilik orduyu İspanya'nın fethi için gönderdikten kısa bir süre sonra Târık b. Ziyâd'ın isteği üzerine 5.000 kişiden oluşan ilave bir birlik göndermiştir. Târık, **"Lekke (Guadalate) Vâdisi Savaşı"** sonunda Vizigot kralı **Rodrigo**'yu mağlup edip fetihlere devam etmiştir.[13] Mûsâ b. Nusayr, hem fetihleri tamamlamak, hem de Endülüs'te askerî ve idârî bazı düzenlemeler yapmak amacıyla 93/712 yılında 18.000 kişilik ordusuyla Kuzey Afrika'dan İspanya'ya geçmiştir. Mûsâ, Endülüs'e ulaştıktan sonra Târık b. Ziyâd tarafından daha önce fethe-

---

[9] Hüseyn Mu'nis, *Fecru'l-Endelüs*, Cidde, 1985, s.110-111.

[10] Balyar (Malyar) takım adaları: Akdeniz'de Sicilya adası ile İspanya arasında ve İspanya'ya daha yakın olan Mayorka ve Minorka adalarına verilen isimdir. Bkz: Yâkût el-Hamevî, V, 251, 285; Nadir Özkuyumcu, *Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1993), s.189.

[11] Isâm Sâlim Sîsâlim, *Cüzürü'l-Endelüsi'l-Mensiyye*, Beyrut, 1984, s.51-52.

[12] bkz: M. Şit Hattab, s.63-64.

[13] Târık b. Ziyâd'ın Endülüs'e geçişi ve fetihleri hakkında geniş bilgi için bkz: Belâzurî, s.232; Taberî, *Târîhu'l-Ümemi ve'l-Mülûk*, Beyrut, 1987, VII, 369; Müellifi meçhul, *Ahbâru Mecmû'a fî Fethi'l-Endelüs ve Zikri Ümerâihâ,* thk: İbrâhim el-Ebyârî, Beyrut, 1981, s.17-24; İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, thk: Abdullah Enîs et-Tabba', Beyrut, 1994, s.76-77; Makkarî, I, 229-231; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-1,* Ankara, 1994, s.16-20.

dilmeyen şehirlere yönelerek Şezûne (Sidonia), Karmûne (Carmona), İşbiliyye (Sevilla), Mâride (Merida) vb. önemli şehirleri fethetmiştir.[14] Gerçekleştirilen bu fetihler sırasında Abdülazîz b. Mûsâ'nın babası Mûsâ b. Nusayr'la birlikte olduğu kanaatindeyiz.

A- İşbiliyye'nin İkinci Defa Ele Geçirilmesi, Leble, Bace, Reyyo ve Gırnata'nın Fethedilmesi:

İncelediğimiz kaynaklarda Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs'e ne zaman geçtiği hususunda açık bir bilgi yoktur. Ancak bir çok tarihçi Mûsâ b. Nusayr'ın, Mâride şehrinin fethi sırasında İşbiliyye şehrinde çıkan isyanı bastırmak ve şehri yeniden fethetmek için oğlu Abdülazîz'i görevlendirdiğini ifade etmektedir. Buna karşılık Ziya Paşa, Mûsâ b. Nusayr'ın Kuzey Afrika'dan Endülüs'e giderken Mağrib valiliğine oğlu Abdülazîz b. Mûsâ'yı vekil olarak bıraktığını ifade etmektedir.[15] Benzer şekilde Bahriye Üçok da, Mûsâ b. Nusayr'ın Mâride şehrini kuşatmasına rağmen ele geçiremediğini ve bunun üzerine Afrika'da bulunan oğlu Abdülazîz b. Mûsâ'dan yardım kuvvetleri alarak kaleyi teslime razı ettiğini belirtmektedir.[16] Her iki yazar da verdikleri bilgilerin kaynağını zikretmemektedir. Halbuki biraz sonra söz konusu edeceğimiz gibi, Endülüs tarihiyle ilgili bilgiler veren güvenilir bir çok kaynakta Mâride şehrinin fethi sırasında İşbiliyye şehrinde çıkan isyanı bastırmak ve bu şehri yeniden ele geçirmek için Mûsâ b. Nusayr'ın, yanında bulunan oğlu Abdülazîz'i görevlendirdiği nakledilmektedir. İddia edildiği gibi Abdülazîz o sırada Kuzey Afrika'da bulunmuş olsaydı, Mûsâ'nın ona böyle bir görev vermesi nasıl mümkün olurdu?

Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs'te gerçekleştirdiği fetihler konusunda ilk dönem kaynaklarındaki bilgi azdır. Askerî faaliyetler ve fetihlerde Mûsâ b. Nusayr ve Târık b. Ziyâd'ın ön planda olduğu bir ortamda tarihçilerin özellikle bu iki komutanın faaliyetlerinden daha detaylı bahsetmelerini doğal karşılamak gerekir. Öte yandan bazı çağdaş araştırmacılar arasında Abdülazîz'in gerçekleştirdiği bazı fetihlerin Mûsâ b. Nusayr Endülüs'te bulunduğu sırada mı, yoksa onun Şam'a dönmesinden sonraki Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs valiliği döneminde mi vukû bulduğu hususunda farklı görüşler vardır.[17]

---

[14] Mûsâ b. Nusayr'ın Endülüs'teki fetihleriyle ilgili fazla bilgi için bkz: *Ahbâru Mecmû'a,* s.24-27; İbnü'l-Kûtiyye, s.77-78; Makkarî, I, 257-263; İsmail Hakkı Atçeken, a.g.e., s.68-75.

[15] Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi,* İstanbul, H.1304, s.17.

[16] Bahriye Üçok, *Emevîler-Abbâsîler,* Ankara, 1968, s.63.

[17] Bu konuda fazla bilgi için bkz: Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Târîhu'l-Müslimîn ve Âsâruhum fi'l-Endelüs,* Beyrut, 1988, s.109-112; Ali Abdurrahman el-Haccî, *et-Târîhu'l-Endelüsî,* 5.Baskı,

Nakledildiğine göre Mûsâ b. Nusayr, H.94 yılı Ramazan ayı sonunda (Mayıs 713) uzun süren bir kuşatma ve çetin bir savaştan sonra Mâride şehrini fethetti. Bu sırada İşbiliyye şehrinde bir isyan çıktı. İşbiliyye'nin fethedilmesinden sonra burada bulunan bir grup Vizigot askeri Bace (Beja) şehrine kaçmışlardı. Mûsâ b. Nusayr'ın Mâride şehrindeki kuşatmasının uzamasından yararlanan bu askerler ve İşbiliyye halkından bir grup İşbiliyye şehrine hücum ettiler. İsyancı Vizigot askerleri şehri savunmakla görevli 80 kadar Müslümanı öldürerek burasını ele geçirdiler. Bu olayı haber alan Mûsâ b. Nusayr, İşbiliyye isyanını bastırmak ve şehri ikinci defa ele geçirmek üzere oğlu Abdülazîz b. Mûsâ komutasında bir askerî birlik gönderdi. Abdülazîz, İşbiliyye şehrini kuşatma altına aldı ve yapılan savaş sonunda şehri tekrar ele geçirmeyi başardı. İsyancıları öldürdü ve şehirdeki düzeni sağladı.

Abdülazîz daha sonra İşbiliyye'den ayrılarak Leble (Niebla) ve Bace (Beja) şehirleri üzerine yürüdü ve bu iki şehri fethetti. Ondan sonra Reyyo (bazı kaynaklarda Reyye) ve Gırnata (Granada) şehirleri üzerine giderek bu şehirleri fethetti. Bundan sonra Abdülazîz'in, daha önce fethedilmediği bildirilen Mürsiye (Murcia) şehrini de fethettiği, şehrin hâkimi olan **Theodomir (veya Teodomiro)** ile anlaşma yaptığı ve ondan sonra İşbiliyye'ye geri dönerek orada ikamet etmeye başladığı nakledilir.[18]

B- Theodomir (Teodomiro, Tudmir) İle Antlaşma Yapılması:

Temel kaynaklar ve Endülüs tarihiyle ilgili bazı eserlerde Abdülazîz'in valilik öncesi fetihleri hakkında bu kısa bilgiler verilmektedir. Bunun yanı sıra özellikle Abdülazîz'in Mürsiye bölgesi hâkimi olan Theodomir (Teodomiro, Tudmir) ile yapmış olduğu anlaşma hakkında bazı tarihçiler daha detaylı bilgiler vermişlerdir. Abdülazîz'in İşbiliyye şehrini ikinci defa ele geçirmesinden sonra gerçekleştirdiği fetihleri ve faaliyetlerine tekrar dönecek olursak tarihçi ve araştırmacıların naklettiği bilgiler ve değerlendirmeler ışığında şu hususları zikretmemiz uygun olacaktır:

Abdülazîz b. Mûsâ tarafından İşbiliyye'deki isyanın bastırılıp, bu şehrin ikinci defa ele geçirilmesi ve Leble ile Bace şehirlerinin fethedilmesinden sonra

Dımeşk, 1997, s.78-83; M. Mâhir Hammâde, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye fi'l-Endelüs ve Şimâli İfrîkıyye*, 3.Baskı, Beyrut, 1986, s.31, 120; Hâlid es-Sûfî, *Târîhu'l-Arab fi'l-Endelüs,* Bingazi, 1980, s.132-138.

[18] *Ahbâru Mecmû'a,* s.26; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih,* Beyrut, 1965, IV, 565; İbn Izârî, II, 15; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk: Hüseyn Nassâr, Kahire, 1983, XXIV, 50; Makkarî, I, 258.

da fetih hareketleri hız kesmemiştir. Târık b. Ziyâd, Mûsâ b. Nusayr, Abdülazîz b. Mûsâ ve diğer komutanlar Endülüs'ün farklı bölgelerinde fetihlere devam etmişlerdir. Mûsâ b. Nusayr, bir yandan fetihlere devam ederken, diğer yandan da İspanya'nın kuzey noktalarındaki uç bölgelerine kadar ulaşan İslâm ordusunun dönüş yollarının Vizigotlar tarafından kesilmesi endişesini taşıyor ve bunun için tedbirler alıyordu. Henüz fethedilmemiş olan güney ve güneydoğu Endülüs'teki şehirlerin fethedilmesi ve bu bölgedeki Vizigot mukavemetinin kırılması gerekiyordu. Bu husus İspanya'nın tamamının fethedilmesi ve fethin başarıya ulaşması açısından önemliydi. İşte Mûsâ, bu bölgelerin fethedilmesi için oğulları Abdülazîz ve Abdü'l-A'lâ'yı gönderdi. Abdü'l-A'lâ kardeşi Abdülazîz'in de yardımıyla Malaka (Malaga) ve Elbîre (Elvira) şehirlerini fethetti.[19] Hâlid es-Sûfî, bizim daha önce temel kaynaklardan aktardığımız Abdülazîz'in Reyyo ve Gırnata şehirlerini fethettiğiyle ilgili bilgiyi de nakletmektedir.[20] M. Abdullah Inân, Abdülazîz b. Mûsâ'nın gayretleri sonucu İspanya'nın güney ve güneydoğu bölgelerindeki Malaka (Malaga) ile Belensiye (Valencia) arasındaki sahil mıntıkalarının tamamının fethedildiğini ifade etmektedir.[21]

Abdülazîz b. Mûsâ bu fetihleri gerçekleştirdikten sonra Mürsiye (Murcia) bölgesi üzerine yürüdü. Burası aynı zamanda Tudmir olarak ta biliniyordu. Bu ismin verilmesinin sebebi bu bölgenin hâkiminin adının Theodomir (veya Teodomiro) olmasıydı. Burasının eski ismi ise Orihuela idi.[22] Theodomir, Got asıllıydı ve Târık b. Ziyâd'ın Lekke vadisi savaşında mağlup ettiği kral Rodrigo'dan bir önceki Vizigot kralı olan Gaytaşa (Witiza)'nın komutanlarından birisiydi. Theodomir, Hristiyan dinine mensup, kültürlü ve tecrübeli bir idareciydi.[23] Bu kişinin orijinal ismi **"Theodomiro Ergobado"**[24] veya **"Tudmir b. Abdûş"**[25] olarak iki farklı şekilde kaydedilmektedir. Theodomir, uzun süre Târık b. Ziyâd komutasındaki İslâm ordusunun hücumlarına karşı durmuştu. Abdülazîz b. Mûsâ, Reyyo ve Gırnata şehirlerini fethettikten sonra Mürsiye bölgesi üzerine yürüdü. Bu bölgenin hâkimi olan Theodomir, Müslümanları büyük bir orduyla karşıladı. İki ordu şiddetli bir savaşa tutuştular ve sonuçta İslâm ordusu galip geldi. Theodomir ve beraberindeki, bir grup asker Tudmir şehrine

---

[19] M. Şit Hattab, s.66.
[20] Hâlid es-Sûfî, s.133.
[21] M. Abdullah Inân, I, 55.
[22] Seyyid Abdülazîz Sâlim, s.110; Hâlid es-Sûfî, s.135.
[23] Hüseyn Mu'nis, s.112; M. Şit Hattab, s.67.
[24] Ali Abdurrahman el-Haccî, s.82.
[25] M. Mâhir Hammâde, s.120.

kaçtılar. Abdülazîz bu şehri kuşattı. Şehirdekiler bir süre mukavemet göstermişlerse de sonunda teslim olmak zorunda kaldılar. Yapılan görüşmeler sonunda Theodomir ile bir barış antlaşması yapıldı.[26]

Abdülazîz b. Mûsâ ile Tudmir bölgesi hâkimi Theodomir arasında yapılan bu antlaşma[27] hakkında bazı çağdaş araştırmacıların değerlendirmelerine geçmeden önce antlaşma metnini vermek uygun olacaktır:

"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr'dan Tudmir (Theodomir) b. Abdûş'a. Theodomir, sulhu kabul etmiş ve bunun karşılığı olarak kendisine Allah'ın ahdi ve zimmetiyle Rasûlullah'ın zimmeti verilmiştir. Antlaşma şartlarına uydukları sürece onun ve onun adamlarından herhangi bir Hristiyanın mallarına zarar verilmeyecek, kendileri, çocukları ve kadınları öldürülmeyecek ve esir edilmeyecektir. Dinleri sebebiyle aşağılanmayacaklar, kiliseleri yakılmayacak, herhangi bir eşyaları alınmayacaktır. Bu antlaşma hükümleri bölgedeki şu yedi şehirde geçerli olacaktır: Orihuela, Baltna (Baltana), Alicante, Mula, Villena, Lorca, Ella. Düşmanca davrananlar bize sığınmayacak, emin olanları bizden korkmayacaklardır. Düşman tarafından bir haber işitildiği zaman gizlenmeyecektir. Her yıl o (Theodomir) ve halkı vergi olarak fert başına bir dînar, 4 ölçü (Müd) buğday, 4 ölçü arpa, 4 ölçü şıra, 4 ölçü sirke, 2 ölçü bal ve iki ölçü zeytinyağı vereceklerdir. Köle olanlar için bu miktarın yarısı ödenecektir." Vesîka metninin sonunda antlaşmanın şâhitlerinin isimleri verilmiş ve bu antlaşmanın 94 yılı Recep ayında (Nisan 713) yazıldığı kaydedilmiştir.[28]

M. Abdullah Inân'a göre Endülüs'te fethedilen bölgelerde yumuşak ve hoşgörülü davranışlar sergileyen Müslüman idareciler, hükümlerin tatbikinde ve çeşitli vergilerin toplanmasında da âdil olmaya gayret ettiler. Abdülazîz b. Mûsâ ile Theodomir arasındaki yapılan antlaşma, İslâm siyasetindeki itidalli ve hoşgörülü yaklaşımın en güzel delillerinden birisidir. O'na göre bu antlaşma, fetih asrındaki İslâm idarî siyaset vesikalarından önemli bir örnektir.[29] Diğer bir araştırmacı Hâlid es-Sûfî, fâtih Müslümanlarla Vizigotlar arasında yapılan bu antlaşmanın şartlarının bölge halkı açısından çok iyi olduğu, bununla bölge

---

[26] Hâlid es-Sûfî, s.135-136.

[27] Antlaşma metni hakkında bkz: Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr,* 2.Baskı, Beyrut, 1984, s.131-132; M. Mâhir Hammâde, s.120-121; Muhammed Abdullah Inân, I, 55-56; Hüseyn Mu'nis, s.112.

[28] Himyerî, s.131-132; M. Mâhir Hammâde, s.120-121; Mehmet Özdemir, s.35; *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1988, IV, 54.

[29] M. Abdullah Inân, I, 55-56.

idarecisi ve halkına daha önce başkalarına verilmeyen imtiyazlar verildiği kanaatindedir.[30] Mehmet Özdemir ise fetihlerin, sosyal hayattaki olumlu etkilerinin yanı sıra taassubun yerine hoşgörüyü ikâme etmekle dinî hayatta da yeni bir çığırın öncüsü olduğu düşüncesindedir. Ona göre İspanyol araştırmacı İsidro de las Cagigas'ın da ifade ettiği gibi; sekiz asırlık İslâm hâkimiyeti boyunca Endülüs'teki gayr-i müslimlerin dinî statülerinin ne olduğunu anlamak için Abdülazîz'in Theodomir ile yaptığı antlaşma şartlarına bakmak yeterlidir.[31]

Theodomir ile yapılan bu antlaşmanın ne zaman yapıldığı konusunda bazı çağdaş araştırmacılar arasında farklı görüşler vardır. Antlaşma vesikasını sonunda açık olarak verilen tarihin 94 yılı Recep ayı (Nisan 713) olduğunu az önce nakletmiştik. Böylesine açık bir tarihin antlaşma metninin sonunda verilmesine rağmen, bu tarihi kabul edenlerin yanı sıra bu olayın Abdülazîz b. Mûsâ'nın valiliği döneminde 95/714 veya 96/715 yıllarında olduğunu öne sürenler de olmuştur.[32] Mesela Hüseyn Mu'nis, Mûsâ b. Nusayr'ın Endülüs'ten ayrılmasından sonra Abdülazîz b. Mûsâ'nın valiliği döneminde Mürsiye bölgesi üzerine sefer yapıldığı kanaatindedir.[33] İbrâhim Beydûn da benzer görüştedir.[34] Öte yandan W. Montgomery Watt ile Pierre Cachia'nın birlikte hazırladıkları İspanya tarihiyle ilgili bir eserde, bu hususta daha farklı bir yaklaşım sergilenmekte, Abdülazîz'in valiliği sırasında gerçekleştirdiği bir çok fethin tahminen 96/715 yılında yapıldığı, Murcia prensi Theodomir ile yapılan antlaşmanın ise 94/713 yılında olmuş olabileceği ifade edilmektedir.[35]

Bu görüşlere karşılık bu olayın 94/713 yılında meydana geldiğini kabul eden bir çok araştırmacı vardır. Nitekim M. Mâhir Hammâde[36], Ali Abdurrahman el-Haccî[37], Hâlid es-Sûfî[38] bunlardan sadece birkaçıdır. Biz de ulaşabildiğimiz kaynaklarda nakledilen antlaşma metninin sonunda açık olarak verilen tarihten yola çıkarak Abdülazîz'in Theodomir ile yaptığı antlaşmanın 94/713 yılında olduğu düşüncesindeyiz.

---

[30] Hâlid es-Sûfî, s.136.
[31] Mehmet Özdemir, s.34-35.
[32] Bu husustaki tartışmalar için bkz: S. Abdülazîz Sâlim, s.111; Ali Abdurrahman el-Haccî, s.82-83.
[33] Hüseyn Mu'nis, s.112.
[34] İbrâhim Beydûn, *ed-Devletü'l-Arabiyye fî İsbanya*, 3.Baskı, Beyrut, 1986, s.89.
[35] W. Montgomery Watt-Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain*, New York, 1967, p.10.
[36] M.Mâhir Hammâde, s.121.
[37] Ali Abdurrahman el-Haccî, s.82-83.
[38] Hâlid es-Sûfî, s.134-135.

C- Portekiz Bölgesi Fetihleri:

Abdülazîz b. Mûsâ'nın İspanya'nın batısındaki Lusitania (günümüzdeki Portekiz) bölgesine yaptığı sefer ve buradaki fetihlerin ne zaman gerçekleştiği hususunda da farklı görüşler mevcuttur. Bu fetihlerin ne zaman yapıldığı hususunda temel kaynaklarda net bir bilgiye ulaşamadık. Çağdaş araştırmacılardan İbrâhim Beydûn'a göre bu hususta iki farklı görüş vardır: Portekiz bölgesi fetihleri Mûsâ b. Nusayr Endülüs'te bulunduğu sırada ya da daha sonra yapılmıştır.[39]

M. Şit Hattab'a göre, Mûsâ b. Nusayr ve Târık b. Ziyâd Endülüs'ün kuzeyinde fetihlere devam ederken, aynı zamanda Abdülazîz b. Mûsâ da Portekiz bölgesinin fethine uğraşıyordu. Babası Mûsâ b. Nusayr onu fethedilen bölgelerin genel komutanlığına tayin etmişti. Abdülazîz b. Mûsâ, Portekiz bölgesindeki Evora, Sanlarn (Santarem), Coimbra'yı fethetmiş ve İslâm ordusunu Astorga mıntıkasına kadar ulaştırmıştı.[40] Abdülazîz'in gerçekleştirdiği bu fetihler babası Mûsâ'nın Endülüs'ten Şam'a geri dönmesinden az önce yapılmıştır. Çünkü M. Şit Hattab, *"er-Risâletü'ş-Şerîfiyye"* adlı eserde Mûsâ b. Nusayr'ın Endülüs'ten ayrılmasından önce Müslümanların Endülüs'te kılıçlarıyla girmedikleri hiçbir yer kalmadığının belirtildiğini zikretmektedir.[41] S. Abdülazîz Sâlim, Abdülazîz b. Mûsâ'nın 95/714 yılında İspanya'nın batısındaki Portekiz bölgesinde bulunan Evora, Santarem ve Coimbra'yı sulh yoluyla fethettiğine dâir görüşler olduğunu ifade etmekte ve İspanyol tarihçi Saavedra'nın da aynı görüşü paylaştığını söylemektedir.[42]

Abdülazîz b. Mûsâ'nın hem Theodomir ile yaptığı antlaşmanın tarihi ve hem de onun tarafından gerçekleştirilen Portekiz bölgesi fetihlerinin ne zaman yapıldığı konusunda iki farklı görüş vardır. Kanaatimizce bu hususta iki farklı görüş oluşmasının asıl sebebi, Abdülazîz'in bu fetih ve faaliyetleri babası Mûsâ b. Nusayr Endülüs'te bulunduğu sırada mı, yoksa babasının Şam'a dönmesinden sonra Endülüs valiliği sırasında mı gerçekleştirdiği noktasında düğümlenmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi özellikle çağdaş araştırmacılar arasında her iki görüşün de temsilcileri bulunmaktadır.

Abdülazîz b. Mûsâ, babasının Endülüs'te gerçekleştirdiği fetihlere katılmasının yanı sıra bazı ayaklanmaları bastırması, önceden fethedilen şehirlerde-

---

[39] İbrâhim Beydûn, s.89.
[40] M. Şit Hattab, s. 69-71.
[41] M. Şit Hattab, s.70-71'den naklen.
[42] S. Abdülazîz Sâlim, s.109-110.

ki otoritenin yeniden sağlaması ve daha önce fethedilmemiş bazı yeni şehirleri fethetmesi gibi noktalarda babasına yardımcı olmuştur. Bu durum onun, Mûsâ b. Nusayr'ın Endülüs'te gerçekleştirdiği askerî seferlerde ve fetihlerdeki en önemli yardımcılarından birisi olduğunu göstermektedir. Öte yandan bu fetihler ve faaliyetler, Abdülazîz b. Mûsâ'nın İspanya'yı her yönden daha iyi tanıması fırsatını da vermiştir.

III- Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs Valiliğine Tayin Edilmesi:

Abdülazîz b. Mûsâ, İspanya'nın doğu ve batı bölgelerinde fetihler yaparken, Mûsâ b. Nusayr ve Târık b. Ziyâd da daha çok kuzey bölgelerde fetihlerle meşgul idiler. Mûsâ b. Nusayr'ın amacı İspanya'nın tamamını fethetmek ve daha sonra da bazı idarî düzenlemeler yapmaktı. Endülüs'ün kuzey bölgelerinde ve güney Fransa topraklarında fetihlere devam eden Mûsâ b. Nusayr'ın yanına halife Velîd b. Abdülmelik'in elçisi Muğîs er-Rûmî gelerek onu Şam'a geri çağırdı. Fetihleri tamamlama noktasına gelen Mûsâ, bu sırada Şam'dan böyle bir emir gelmesini ilk anda hoş karşılamamıştı. Çünkü Endülüs'te fethedilmeyen tek bölge olan Cillıkıyye (Galicia) bölgesini de fethetmek arzusundaydı. Bu amaçla elçi Muğîs er-Rûmî'den biraz süre istedi. Muğîs de bu isteği kabul edince Mûsâ, biraz daha zaman kazanmış oldu ve Cillıkıyye bölgesindeki bazı kale ve şehirleri fethetti. Bu sırada Mûsâ'nın yanına halife Velîd'in Şam'dan İspanya'ya gönderdiği ikinci elçisi Ebû Nasr geldi. Ebû Nasr, Velîd b. Abdülmelik'in Mûsâ b. Nusayr'a zaman kaybetmeden Şam'a dönmesini isteyen emrini ulaştırdı.[43]

Halife Velîd'in, ısrarlı bir şekilde Şam'a geri dönmesini istemesi karşısında daha fazla duramayan ve halife ile olan ilişkilerini bozmak istemeyen Mûsâ, artık Endülüs'ten ayrılmaya karar verdi.[44] Yola çıkmadan önce Endülüs'te idârî alanda bir takım düzenlemeler yapan Mûsâ, oğlu Abdülazîz b. Mûsâ'yı Endülüs valiliğine tayin etti. Endülüs'e başkent olarak Romalılar döneminde de ülkenin başkenti olan İşbiliyye (Sevilla) şehrini seçti. Burası herhangi bir tehlike anında Müslümanların gemileriyle ulaşabilecekleri bir şehirdi. Mûsâ b. Nusayr, İşbiliyye şehrinin Müslümanlara Endülüs'ün giriş kapısı olmasını arzu etti.[45] Diğer tarihçilerin aksine İbn Haldûn, Mûsâ b. Nusayr'ın oğlu Abdülazîz'i vali tayin ettikten

---

[43] *Ahbâru Mecmû'a,* s.27; İbnü'l-Esîr, IV, 566 ; Nüveyrî, XXIV, 51-52 ; Makkarî, I, 263.

[44] Velîd b. Abdülmelik'in Mûsâ b. Nusayr'la ilişkileri ve onu Şam'a geri çağırma sebepleri hakkındaki yorumlar için bkz: İsmail Hakkı Atçeken, a.g.e., s.89-93.

[45] *Ahbâru Mecmû'a*, s.27 ; Makkarî, I, 263.

sonra Kurtuba şehrini başkent yaptığını öne sürer.[46] Mûsâ b. Nusayr ayrıca Endülüs'te fetihlerin devam etmesi ve iç emniyetin sağlanması amacıyla oğlu Abdülazîz'in yanına yardımcı olarak bazı önemli komutanları ve askerî birlikleri bıraktı. Ukbe b. Nâfi'in torunlarından olan Habîb b. Ebî Ubeyde el-Fihrî de bunlardan birisiydi.[47]

Mûsâ b. Nusayr, Târık b. Ziyâd ve beraberinde bulunan kalabalık grubun Endülüs'ten hangi yıl ayrıldıkları konusunda tespitlerimize göre iki farklı görüş mevcuttur. Bazı tarihçiler[48] bu olayın 94/713 yılında olduğu görüşünü ifade ederken, bazıları da[49] Mûsâ'nın 95/714 yılında Endülüs'ten ayrıldığını belirtmektedir. Genelde tercih edilen ve Endülüs'teki olayların seyrine uygun olan tarih 95/714 yılıdır. Çünkü Mûsâ b. Nusayr, 93/712 yılında Endülüs'e gelmiş ve Târık b. Ziyâd'ın yanına gitmeden önce bir yıl boyunca Târık'ın daha önce fethetmediği şehirleri ele geçirmiştir. Daha sonra 94/713 yılında Tuleytula (Toledo) şehrinde Târık ile karşılaşmış, bundan sonra da bir yıl kadar kuzey İspanya'da ve güney Fransa topraklarında fetihlere devam etmiştir. Nitekim Mûsâ b. Nusayr'ın Endülüs'ten çıkış tarihi olarak sadece 95/714 yılını değil, daha detaylı bir şekilde bu yılın Ramazan Bayramı'nı zikreden tarihçiler mevcuttur.[50] Endülüs tarihçilerinden Makkarî de, Mûsâ b. Nusayr'ın Endülüs'te kaldığı süreyi 2 yıl 4 ay olarak kaydetmektedir.[51] Dolayısıyla Mûsâ b. Nusayr'ın Endülüs'ten ayrılması ve Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs valiliğine tayininin 95/714 yılında meydana geldiği daha çok kabul edilen bir husustur. Biz de Abdülazîz'in valiliğe tayin edildiği yılın 95/714 olduğu kanaatindeyiz.

IV- Abdülazîz b. Mûsâ'nın Valiliğindeki Faaliyetleri İle İlgili Değerlendirmeler:

Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs valiliğine tayin edildikten sonraki fetihleri ve burada gerçekleştirdiği faaliyetleri hakkında temel kaynaklarda detaylı ve net bilgiler olmadığını tespit ettik. Daha önce de bahsettiğimiz gibi bu husus, tarihçiler ve araştırmacıların Abdülazîz'in Endülüs'te gerçekleştirdiği fetihleri

[46] Bkz: İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn,* thk: Halil Şehâde, 2.Baskı, Beyrut, 1988, IV, 151.
[47] İbnü'l-Kûtiyye, s.78.
[48] *el-İmâme ve's-Siyâse,* s.243 ; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan,* thk: İhsan Abbas, Beyrut, 1977, V, 329.
[49] İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ,* Kahire, 1991, s.210 ; Taberî, VII, 394 ; İbnü'l-Kûtiyye, s.195-196 ; *Ahbâru Mecmû'a,* s.27 ; Merrakuşî, *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib,* thk: M. Saîd el-Uryân, Kahire, tsz, s.34.
[50] Bkz: İbnü'l-Kûtiyye, s.195-196.
[51] Makkarî, I, 264.

babası Mûsâ b. Nusayr'ın Şam'a dönmesinden önce mi, yoksa kendi valiliği döneminde mi gerçekleştirdiği noktasındaki bazı farklı görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Bazı tarihçiler, bizim biraz önce incelediğimiz Abdülazîz'in İspanya'nın doğusundaki Murcia (Tudmir) ve batısındaki Lusitania (günümüzdeki Portekiz) bölgesi fetihlerinin onun Endülüs valiliği öncesinde meydana geldiğini öne sürerek valilik öncesi faaliyetleri arasında zikrederler. Bir kısım araştırmacı ise bu fetihlerin Abdülazîz'in valiliği sırasında gerçekleştiği düşüncesindedir. Kanaatimizce bu farklılığın oluşmasındaki önemli faktörlerden birisi de, temel kaynaklarda Mûsâ b. Nusayr ve Târık b. Ziyâd'ın Endülüs'teki fetihleri hakkında detaylı bilgi verilmesine karşılık Abdülazîz b. Mûsâ'nın fetihleriyle ilgili daha az ve kısa bilgiler verilmesidir.

Çağdaş araştırmacılardan M. Mâhir Hammâde, Mûsâ b. Nusayr Şam'a döndükten sonra Abdülazîz b. Mûsâ, Orihuela (Murcia, Tudmir) mıntıkasını İslâm egemenliği altına aldığını ve o bölgenin hâkimi Theodomir ile antlaşma yaptığını zikretmekte[52], eserinin daha sonraki kısımlarında Abdülazîz'in yapmış olduğu bu antlaşmanın metnini ve metnin sonundaki antlaşmanın 94/713 yılında yazıldığını belirten rivâyeti nakletmektedir.[53] 94/713 yılında Mûsâ b. Nusayr henüz İspanya'dan ayrılmamıştı ve fetihlerine devam ediyordu. O halde bu iki bilgi birbirine zıttır. A. Muhtar el-Abbâdî'ye göre de İberya yarımadası (Endülüs, İspanya)'nın büyük bir kısmı Mûsâ b. Nusayr Endülüs'te iken fethedildi. Doğu ve kuzey batıdaki bazı kısımlar ise sonraya kaldı. Endülüs'ün doğusundaki "el-Levante" mıntıkası Abdülazîz'in valiliğinde ele geçirildi.[54]

Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs valiliği dönemindeki icraatlarıyla ilgili temel kaynaklardaki kısa bilgilere bakacak olursak şunları söylemek mümkündür: İbnü'l-Kûtiyye, Mûsâ b. Nusayr tarafından Endülüs valiliğine tayin edilen Abdülazîz'in geriye kalan şehirleri fethettiğini belirtir. Ona göre Abdülazîz, babasından sonra askerî seferlere devam etti ve Vizigotlara ait bazı toprakları ele geçirdi.[55] Endülüs tarihinin önemli kaynaklarından biri olan yazarı meçhul *"Ahbâru Mecmû'a"* adlı eserde de, Abdülazîz'in valiliği sırasında bir çok şehirin fethedildiği ifade edilmekte[56], ancak bu şehirlerin isimleri hakkında hiçbir şey zikredilmemektedir.

---

[52] M. Mâhir Hammâde, s.31.
[53] M. Mâhir Hammâde, s.120.
[54] Ahmed Muhtar el-Abbâdî, *fî Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî,* Beyrut, tsz, s.281.
[55] İbnü'l-Kûtiyye, s.78.
[56] Ahbâru Mecmû'a, s.28.

İbnü'l-Esîr'e göre, Abdülazîz b. Mûsâ, babası Şam'a döndükten sonra Endülüs'ü dış saldırılara karşı korudu ve işleri düzene koydu. Ülkenin sınırlarını muhafaza etti, babasından geriye kalan birkaç şehri fethetti. Şahsiyet olarak iyi ve faziletli bir kimseydi.[57] Nüveyrî ise Abdülazîz'in Endülüs'te yeni surlar inşâ ettiğini, şehirlerin iç emniyetini sağladığını, babasından sonra geriye kalan fetihleri tamamladığını nakletmektedir.[58] İbn Haldûn'a göre, Abdülazîz hayırlı ve seçkin bir valiydi. Valiliği sırasında Endülüs'te bir çok şehir fethetti.[59] Makkarî, Abdülazîz'in bölgede egemenliği sağladığını, iç huzuru temin ettiğini, sınırlara setler yaptırdığını belirtmektedir. Ayrıca babasından geriye kalan birçok şehri fethettiğini ilave etmektedir.[60]

Görüldüğü gibi temel kaynaklar ve Endülüs tarihiyle ilgili eserlerin birçoğunda Abdülazîz'in valiliği sırasında gerçekleştirdiği faaliyetleri ve fetihleri hakkında bu kısa ve birbirine yakın bilgiler verilmektedir. Sadece bazı şehirlerin ele geçirildiği ifade edilmekte, herhangi bir isim verilmemektedir. Kanaatimizce bu durum Abdülazîz'in fetihlerini valilik öncesi mi, yoksa valiliği sırasında mı gerçekleştirdiği konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Çağdaş araştırmacıların birçoğu genellikle temel kaynaklardaki bu kısa bilgileri tekrarlamaktadır. Biz bu şekilde davrananları bir kenara bırakarak, farklı bilgi ve görüş belirten araştırmacıları ele almak istiyoruz. Münâ Hasan Mahmud'a göre, Abdülazîz b. Mûsâ, Endülüs'te bazı idârî düzenlemeler yaptı, dinî hükümlerin tatbik edilmesi ve reâyânın işlerini düzene koymak için divan teşekkül ettirdi. Ayrıca o, İşbiliyye (Sevilla) şehrindeki Rufeyne veya Rufina denilen manastırı kendisine mekan olarak seçti. Bu manastırın bitişiğinde bir mescit yaptırdı. Böylece burası Müslümanların ibadet ettiği bir yer haline geldi.[61] E. Levi Provençal, bu kilisenin ismini **Santa Rufina** olarak vermektedir.[62] Abdullah Enîs et-Tabba'ya göre, 92-95/711-714 yılları arasındaki dört yıllık sürede İspanya'da güneyden başlayıp kuzeyde Pirene dağlarının uç kısımlarına kadar birçok bölge ve şehir fethedildi. İspanya'nın kuzeybatısındaki Portekiz bölgesi de ele geçen yerler arasındadır. Ona göre Mûsâ b. Nusayr, Târık b.

[57] İbnü'l-Esîr, V, 22.
[58] Nüveyrî, XXIV, 55.
[59] İbn Haldûn, IV, 151.
[60] Makkarî, I, 268.
[61] Münâ Hasan Mahmud, el-Müslimûn fi'l-Endelüs ve Alâkatuhum bi'l-Frenc, Kahire, 1986, s.9.
[62] E. Levi Provençal, *Histoire de I'Espagne Musulmane,* Paris, 1932, II, 21.

Ziyâd ve Abdülazîz b. Mûsâ'nın başarılı seferleri ve komutanlıkları sonucu tüm bu başarılar elde edildi.[63]

Hüseyn Mu'nis'e göre, Mûsâ b. Nusayr ve Târık'ın Endülüs'ten ayrılmasından sonra Müslümanların buradaki fetihleri durmadı. Endülüs'te kalan bir grup asker fetihleri tamamlamak için faaliyetlere devam etti. Abdülazîz aktif ve atak bir fâtih idi, Endülüs'te çeşitli fetihler gerçekleştirdi. Ona göre, güneydoğu Endülüs'teki fetihler ve Theodomir ile yapılan antlaşma Abdülazîz'in valiliği sırasında meydana geldi.[64] Halbuki daha önce de belirttiğimiz gibi, bu antlaşma vesikasının sonunda 94/713 tarihi verilmektedir. Mûsâ b. Nusayr'ın Endülüs'ten ayrıldığı yıl 95/714 olarak kabul edildiğine göre Hüseyn Mu'nis'in bu görüşü ne derece tutarlıdır?

İbrâhim Beydûn, Abdülazîz b. Mûsâ'nın başarılı valilik için iyi bir örnek olduğunu, babası Mûsâ'dan şecaat ve siyasî uzak görüşlülük vasıflarını miras olarak aldığını ifade eder. Ona göre Mûsâ b. Nusayr, oğlu Abdülazîz'e riskli ve tehlikeden tamamen uzak olmayan bir görev devretmişti. Ciddiyet ve kararlılık içinde askerî seferlerin devam ettirilmesi ve eksik kalan fetihlerin tamamlanması gerekiyordu. Abdülazîz'in faaliyetleri sonucu küçük bir-iki bölge hariç İspanya kesin olarak Emevî egemenliğine girdi.[65] Butrus el-Büstânî'ye göre, Abdülazîz iyi siyaset sahibi ve tedbirli bir valiydi. Valiliği sırasında işleri düzene koydu ve fetihlere devam etti. Ayrıca topladığı vergileri hilâfet merkezine gönderdi.[66] S. Muhammed Imâmuddin'e göre de iyi bir yönetici olan Abdülazîz, çiftçileri teşvik eden bir faaliyet olarak sulama işlerini tanzim etti. Yolcuların ve tüccarların güvenliği için pek çok yerde kaleler ve karakollar kurdu. Bu uygulamalar ülkeye barış ve refah getirdi.[67]

Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs valiliği ve faaliyetleri hakkında Batılı tarihçi ve araştırmacıların verdikleri bilgilerin de genellikle temel kaynaklardaki nakillerin benzeri olduğunu, bazılarının kaynaklardaki aynı bilgileri tekrarlarken, bir kısmının da farklı bilgiler verdiğini, bir kısmının ise bu konuda hiç bilgi vermediklerini tespit ettik. Bunlardan Stephen Ronart'a göre, İspanya'da Mûsâ b. Nusayr, Târık b. Ziyâd'ın yanısıra Abdülazîz b. Mûsâ da kalan fetihleri ta-

---

[63] Abdullah Enîs et-Tabba, İbnü'l-Kûtiyye'nin *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs* adlı eserine Medhal, Beyrut, 1994, s. 25-27.

[64] Hüseyn Mu'nis, s.110-112.

[65] İbrâhim Beydûn, s.89-91.

[66] Butrus el-Büstânî, *Meâriku'l-Arab fi'ş-Şark ve'l-Ğarb,* Beyrut, 1987, s.65.

[67] S. Muhammed Imâmuddin, *Endülüs Siyasî Tarihi (710-1613),* çev: Yusuf Yazar, Ankara, 1990, s.48.

mamladı.[68] W. Montgomery Watt ile Pierre Cachia'nın birlikte hazırladıkları İspanya tarihiyle ilgili bir eserde ise, Abdülazîz b. Mûsâ'nın bir suikast sonucu öldürülmesine kadar valilik görevini yürüttüğü, kuzey ve kuzeydoğudaki bazı bölgelerin yanı sıra güneydoğuda Malaga ve Elvira şehirlerini ele geçirdiği ifade edilir. Bu olayların 715 yılında, Murcia prensi Theodomir ile yapılan antlaşmanın ise muhtemelen 713 yılında meydana geldiği ilave edilir.[69] Philip K.Hitti ise Emevîler döneminde İspanya'nın yönetimiyle ilgili teknik bilgiler verdikten sonra Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs'teki ilk emîr olduğunu, hükümet-idare işleriyle ilgilenmek üzere Sevilla şehrini başşehir edindiğini ifade eder.[70]

Öte yandan G.S.Colan, Endülüs'teki Müslüman valilerin isimlerini ve görev tarihlerini sıralarken Abdülazîz b. Mûsâ'nın 94-97/713-716 yılları arasında valilik yaptığını belirtir.[71] Bu bilgi oldukça ilginçtir. Çünkü Mûsâ b. Nusayr'ın Endülüs'ten ayrıldığı tarih 95/714 yılı olarak kabul edilir. Bunun yanı sıra birçok temel kaynak ve çağdaş araştırmada Abdülazîz'in valiliği 95/714 yılında başlatılır. G.S. Colan'ın bu görüşünü kabul edecek olursak, Mûsâ b. Nusayr'ın daha Endülüs'te fetihlere devam ettiği ve Endülüs'ten ayrılmasından yaklaşık bir yıl önce oğlu Abdülazîz'i valiliğe tayin etmesi gerekir ki bu mümkün değildir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Mûsâ'nın Endülüs'ten 94/713 yılında ayrıldığını öne süren bir-iki tarihçiye karşılık pek çok tarihçi ve araştırmacı bu olayın 95/714 yılında olduğunu kabul etmektedirler.

Batılı tarihçi ve araştırmacılardan bir kısmı ise İspanya'nın fetih süreci hakkında az veya çok bilgi vermelerine karşılık Abdülazîz b. Mûsâ ve faaliyetleriyle ilgili hiç bilgi vermemektedir. Örnek vermek gerekirse Carl Brockelmann[72], İspanya'nın fethini söz konusu ederken Abdülazîz b. Mûsâ'dan hiç bahsetmemektedir. Aynı şekilde Claude Cahen[73], Robert Mantran[74], Bernard Lewis[75] gibi Batılı tarihçiler İspanya'nın fethi, Mûsâ b. Nusayr ile Târık b. Ziyâd'ın faaliyetleriyle ilgili bilgi vermelerine rağmen Abdülazîz b. Mûsâ'yı söz konusu etmemek-

---

[68] Stephen Ronart, *"Mûsa İbn-Nusayr",* CEAC, Amsterdam, 1959, p.394.
[69] W. Montgomery Watt- Pierre Cachia, s.10.
[70] Philip Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul, 1989, III, 792.
[71] Georges Colin, *el-Endelüs,* çev: Abdülhamid Yunus-Hasan Osman, Beyrut, 1980, s.113.
[72] Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi,* çev: Neşet Çağatay, Ankara, 1992, s.67-68.
[73] Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, çev: Esat Nermi Erendor, Ankara, 1990, 36-37.
[74] Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev: İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981, s.110-112.
[75] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979, s.146-147.

tedirler. Ayrıca Emevîler dönemi ve halifelerle ilgili bir çalışma yapan Julius Wellhausen[76] de İspanya'nın fethi ve sonrasında gelişen olaylar hakkında fazla bilgi vermemektedir.

Temel İslâm tarihi kaynaklarının bir kısmında ve Endülüs tarihiyle ilgili kaynak ve araştırmalarda bu konularla ilgili az veya çok bilgiler bulmak mümkündür. Bu hususta Abdülazîz b. Mûsâ hakkında bazı temel kaynaklarda ya hiç bilgi olmaması veya bazılarındaki bilgilerin az veya dağınık olması bir gerekçe olarak öne sürülebilir. Bu durum bir gerçek olmakla birlikte, bir kısım çağdaş araştırmalarda Endülüs tarihi hakkında bilgi verilirken Abdülazîz b. Mûsâ isminden hiç bahsedilmemesi uygun değildir.

V- Abdülazîz b. Mûsâ'nın Öldürülmesi Olayı:

Abdülazîz b. Mûsâ, Endülüs'te ilk vali olarak tercih edilen görüşe göre yaklaşık 2 yıl valilik yapmıştır. Onun valiliğe tayini, gerçekleştirdiği fetihlerin valilik öncesi veya valiliği döneminde yapılıp-yapılmadığı ve öldürülmesi olayları hakkında ihtilaflı hususlar ve farklı görüşler mevcuttur. Sözkonusu konulardan ilk ikisi hakkında araştırmamızın önceki kısımlarında gerekli bilgileri verdik. Araştırmamızın son kısmında ise onun öldürülmesi olayını incelemek istiyoruz.

Abdülazîz b. Mûsâ Endülüs'te yeni bir uygulama başlatmıştı. Bu uygulama Endülüs'teki toplumlararası dayanışmayı ve evliliği teşvik etmesidir. Abdülazîz bu uygulamaya destek vermek amacıyla eski Vizigot kralı Rodrigo'nun dul eşi Egilona ile evlendi. Bu kadına İslâm kaynaklarında "Ümmü Âsım" ismi veriliyordu. Bu isim oğluna izafeten verilmişti.[77] E. Levi Provençal'a göre Egilona, İslâm dinini kabul ettikten sonra Ümmü Âsım adını aldı.[78] Nakledildiğine göre Abdülazîz bu kadına özel önem veriyordu. Egilona da bundan cesaretlenerek idarî bazı işlere karışmaya başlamıştı. Örnek vermek gerekirse Egilona'nın ısrarı üzerine Abdülazîz'in oturduğu meclise küçük bir kapı açılmış ve onun huzuruna girecek kimselerin bu kapıdan girmeleri şart koşulmuştu. Böylece valinin huzuruna girecek olan herkes başını eğiyor ve sanki rükûya varmış gibi oluyordu. Bu iş Egilona'nın hoşuna gidiyordu. Çünkü Abdülazîz'in huzurunda secde ediliyormuş gibi oluyordu.[79] Egilona bununla da yetinmeyerek kocası Abdülazîz'in

---

[76] Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, çev: Fikret Işıltan, Ankara, 1963.

[77] C. F. Seybold, *"Abd al-'Aziz b. Mûsâ b. Nusayr"*, İslâm Ansiklopedisi (M.E.B), İstanbul, 1978, I, 64.

[78] E. Levi Provençal, *"Abd al-'Aziz b. Mûsâ b. Nusayr"*, The Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1993, vol: I, 58.

[79] İbnü'l-Esîr, V, 22.

başına bir taç giymesini teklif etti ve İspanya krallarının âdetinin böyle olduğunu söyleyip onu ikna etmeye çalıştı. Bu teklife Abdülazîz karşı çıktı ve: "Bizim dinimizde böyle bir şey yoktur" dedi. Egilona ise: "Ben seninle yalnızken senin dindaşların bunu nereden görüp bilecek?" dedi. Fazla zaman geçmeden Abdülazîz'e bu isteğini de kabul ettirdi. Bir gün Ziyâd b. Nâbiğa et-Temîmî'nin karısı Abdülazîz'i başında taç olduğu halde gördü ve bu durumu kocasına haber verdi. Ziyâd b. Nâbiğa da bunu Habîb b. Ebî Ubeyde b. Ukbe b. Nâfi'ye söyledi. Böylece ordunun komutanları ve ileri gelenleri arasında bu olay duyuldu. Daha sonra bizzat kendi gözleriyle Abdülazîz'i başında taç olduğu halde gördüklerinde onun din değiştirip Hıristiyan olduğu zannıyla onun üzerine hücum edip öldürdüler. Kesik başını da Şam'daki halife Süleyman b. Abdülmelik'e gönderdiler.[80]

Abdülazîz b. Mûsâ'nın öldürülmesi olayıyla ilgili bu rivâyetin dışında daha farklı nakiller de mevcuttur. Buna göre Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik (Halifeliği 96-99/715-717), Mûsâ b. Nusayr Şam'a döndükten bir süre sonra halifeliğe geçti ve daha sonra Mûsâ'yla anlaşmazlığa düştü. Süleyman, Mûsâ'yı hapsetti ve para cezasına çarptırdı.[81] Süleyman b. Abdülmelik daha sonra Endülüs'te bulunan Araplardan önde gelen beş kişiye gizlice haber göndererek Abdülazîz b. Mûsâ'yı öldürmelerini istedi. Bu kişiler arasında Ziyâd b. Nâbiğa et-Temîmî ile Habîb b. Ebî Ubeyde de vardı. Nakledildiğine göre Abdülazîz b. Mûsâ, bir gün camide sabah namazı kıldırırken bu fedai grubunda bulunanlar ona hücum ederek öldürdüler. Abdülazîz'in başını kesip Süleyman b. Abdülmelik'e gönderdiler. Bu olay İşbiliyye şehri yakınlarında bulunan bir camide meydana geldi.[82] Merrakuşî'ye göre Abdülazîz b. Mûsâ bir grup asker kendisine karşı ayaklanıncaya kadar Endülüs'te vali olarak kaldı. Bu grupta bulunanlar Abdülazîz'i öldürdüler ve kesik başını Süleyman'a gönderdiler. Diğer tarihçilerin aksine Merrakuşî'ye göre bu olay 98/716-717 yılında oldu. Abdülazîz'in Endülüs'te öldürülmesinden sonra Endülüs halkı Mûsâ b. Nusayr'ın yeğeni olan Eyyûb b. Habîb el-Lahmî'yi vali olarak başlarına getirdiler.[83]

Abdülazîz b. Mûsâ'nın öldürülme sebebiyle ilgili bir diğer rivâyete göre Abdülazîz, Süleyman b. Abdülmelik'in babası Mûsâ b. Nusayr'a yaptıklarını

[80] *Ahbâru Mecmû'a,* s.28 ; Merrakuşî, s.35 ; Ayrıca bkz: Philip K.Hitti, III, 792.

[81] Süleyman b. Abdülmelik ile Mûsâ b. Nusayr arasındaki ilişkiler hakkında detaylı bilgi için bkz: İsmail Hakkı Atçeken, a.g.e., s. 93-99.

[82] İbnü'l-Kûtiyye, s.79.

[83] Merrakuşî, s.35.

öğrenince Süleyman'ın aleyhinde bazı sözler söylemişti. Bu durumu öğrenen Süleyman, Abdülazîz b. Mûsâ'nın kendisini halife olarak tanımayacağı ve Endülüs'te bağımsız hareket edeceği endişesine kapıldı. Bunun üzerine Habîb b. Ebî Ubeyde, İbn Va'le et-Temîmî, Sa'd b. Osman b. Yâsir, Amr b. Ziyâd el-Yahsûbî, Ömer b. Kesîr, Amr b. Şerahbîl gibi kimselere gizlice bir mektup göndererek endişelerini bildirdi. Kuzey Afrika'da bulunan Abdullah b. Mûsâ'ya bir mektup yazarak bu kişileri Abdülazîz'in yanına göndermesini istedi. Süleyman b. Abdülmelik bununla da yetinmeyerek bizzat Abdülazîz b. Mûsâ'ya bir mektup göndererek Kuzey Afrika'dan bazı önemli kişileri Endülüs'e gönderdiğini haber verdi ve o kişileri etrafında bulundurmasını ve kendisine yakınlaştırmasını istedi. Bunun üzerine olanlardan habersiz olan Abdülazîz bu kişileri kendisine yaklaştırdı ve onlara ikramda bulundu. İşte bu grupta bulunan kişiler bir fırsatını bularak sabah namazını kıldırırken Abdülazîz'i öldürdüler.[84]

Abdülazîz b. Mûsâ'nın hangi yıl öldürüldüğü konusunda tarihçiler arasında farklı görüşler mevcuttur. Makkarî'ye göre bu olay 95/714 yılının sonlarında meydana gelmiştir.[85] İbn Abdülhakem ve İbnü'l-Abbâr'a göre 97/716 yılında[86], İbnü'l-Kûtiyye ve Merrakuşî'ye göre ise 98/716-717 yılında olmuştur.[87] Çağdaş Endülüs tarihi araştırmacılarından S. Muhammed Imâmuddin[88]'e göre Abdülazîz b. Mûsâ'nın öldürülmesi olayı 97 yılı Recep ayında (Mart 716) meydana gelmiştir. Bir çok çağdaş araştırmacı da Abdülazîz'in 97/716 yılında öldürüldüğünü kabul etmektedir. Biz de Endülüs'teki olayların seyrine uygun olan tarihin bu olduğu kanaatindeyiz.

Endülüs tarihi kaynaklarından yazarı meçhul *"Ahbâru Mecmû'a"* adlı eserde, bu olayın tertipleyicisinin Süleyman b. Abdülmelik olmadığı şeklinde ilginç bir ifade yer almaktadır. Buna göre Abdülazîz'in öldürüldüğünü öğrenen halife Süleyman bu olaya üzülmüştür. Süleyman bu olaydan sonra İfrîkıyye valiliğine Abdullah b. Yezîd'i tayin etmiş ve Abdülazîz'in öldürülmesi olayına katılan kişilerin sorgulanmak üzere kendisine gönderilmesini emretmiştir.[89] Çağdaş araştırmacılardan M. Seyyid el-Vekîl de Abdülazîz b. Mûsâ'nın öldü-

---

[84] *el-İmâme ve's-Siyâse,* s.255-256; Ayrıca bkz: M. Mâhir Hammâde, s.121-124.
[85] Makkarî, I, 268.
[86] İbn Abdülhakem, s.213 ; İbnü'l-Abbâr, *el-Hulletü's-Siyerâ,* thk: Hüseyn Mu'nis, 2. baskı, Kahire, 1985, II, 334.
[87] İbnü'l-Kûtiyye, s.79; Merrakuşî, s.35.
[88] S. Muhammed Imâmuddin, s.48.
[89] Ahbâru Mecmû'a, s.29.

rülmesi olayında Süleyman b. Abdülmelik'in rolünün olmadığı görüşünü savunanlardan birisidir.[90]

Buna karşılık Abdülazîz b. Mûsâ'nın öldürülmesi olayında halifenin bilgisi olduğu görüşünde olanlara göre, Abdülazîz b. Musâ'nın kesik başı Süleyman'ın huzuruna getirilince o, Mûsâ b. Nusayr'ı huzuruna çağırdı. Süleyman b. Abdülmelik, Mûsâ'ya: "Bunu tanıdın mı?" diye sordu. Mûsâ: "Evet, onu oruç tutan ve namaz kılan birisi olarak bilirim" dedi ve oğlunu öldürenlere Allah (cc)'ın lânet edeceğini söyledi.[91]

Farklı bir rivâyete göre, Abdülazîz'in kesik başını geldikten sonra Süleyman, Mûsâ'yı çağırarak bu başı tanıyıp-tanımadığını sorunca Mûsâ, bunun oğlu Abdülazîz'in başı olduğunu söylemişti. Daha sonra o kesik başı Endülüs'ten getiren heyettekiler birer birer ayağa kalkarak konuştular ve Abdülazîz aleyhine bazı sözler söylediler. Bunun üzerine Mûsâ b. Nusayr ayağa kalktı ve Allah'a hamdettikten sonra şunları söyledi: "Ey Mü'minlerin emîri! Senin önünde kesik bir şekilde duran baş Abdülazîz b. Mûsâ'ya aittir. Allah (cc) ona rahmet etsin. Ben onu gündüzleri oruçlu, geceleri namaz kılan birisi olarak bilirim. O, Allah'ı ve Rasûlünü çok sever. Mü'minlerin emîrine de iyi bir itaatle bağlıdır..." Mûsâ'nın bu sözleri üzerine Süleyman ise Abdülazîz b. Mûsâ'nın İslâm dininden ayrıldığını ve kendisine de muhâlif olduğunu söyledi. Halifenin bu sözlerine oldukça üzüldüğü anlaşılan Mûsâ b. Nusayr, kardeşleri tarafından oğlu Yûsuf'un kanlı gömleği kendisine getirildiği zaman Yakub (as)'un Kur'an-ı Kerim'de geçen şu sözünü söyledi : "...Artık tek çarem sabretmektir. Söylediğinize (dayanmak için) ancak Allah'tan yardım istenir".[92] Daha sonra Mûsâ, üzgün bir şekilde Süleyman'dan oğlunun kesik başını kendisine vermesini istedi, o da buna izin verdi.[93]

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İlk dönem İslâm tarihindeki önemli siyâsî ve askerî olaylardan birisi olan Endülüs'ün fethi, 92-95/711-714 yılları arasında Târık b. Ziyâd, Mûsâ b. Nusayr ve Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr'ın gayretleri ve başarılı askerî seferleri sonucu gerçekleşmiştir. Buna rağmen ilk iki komutan ve fetihleri hakkında bazı temel kaynaklar ve çağdaş araştırmalarda detaylı sayılabilecek bilgiler olmasına

---

[90] M. Seyyid el-Vekîl, *el-Ümeviyyûn beyne'ş-Şark ve'l-Ğarb,* Dımeşk, 1995, II, 82.
[91] İbn Abdülhakem, s.213 ; İbnü'l-Abbâr, II, 334.
[92] *Kur'ân-ı Kerim,* Yûsuf, XII, 18.
[93] el-İmâme ve's-Siyâse, s.256-257.

rağmen aynı şeyi Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr için söylemek oldukça zordur. Halbuki Abdülazîz b. Mûsâ, Endülüs'ün ilk valisi olarak dikkate alınması gereken fetihler ve faaliyetlerde bulunmuş bir komutan ve idarecidir.

Abdülazîz b. Mûsâ, Emevîler dönemindeki önemli vali-komutanlardan birisi olan ve Mağrib bölgesinde bir çok fetihler yapan, uzun yılardır isyan eden Berberîleri itaat altına alan, devletin kara sınırlarını Atlas okyanusu kıyılarına kadar ulaştıran babası Mûsâ b. Nusayr'ın yanında yetiştiği için onun askerî ve idarî tecrübelerini öğrenmiştir. Abdülazîz, Endülüs'e geçmeden önce babasıyla birlikte Kuzey Afrika'da ve Mağrib'teki çeşitli seferlere katılmış, bu arada babası tarafından iki defa Akdeniz'de İspanya'nın güneyindeki Mayorka ve Minorka Adalarına gönderilen birliğe komutan olarak tayin edilmiştir. Mûsâ b. Nusayr'ın 93/712 yılında daha önce Endülüs'e gönderdiği Târık b. Ziyâd'a yardımcı olmak, buradaki fetihleri tamamlamak ve bazı idarî düzenlemeler yapmak amacıyla 18.000 kişilik ordusuyla Endülüs'e geçmesiyle Abdülazîz'in bundan sonraki hayatı Endülüs'te geçmeye başlamıştır.

Abdülazîz b. Mûsâ, Endülüs'te hem valiliğe tayininden önce, hem de valiliği sırasında önemli fetihler ve faaliyetlerde bulunmuştur. Araştırmamızın ilgili kısımlarında incelediğimiz gibi Abdülazîz b. Mûsâ, İşbiliyye (Sevilla) şehrinde çıkan isyanı bastırmış ve burasını ikinci defa ele geçirmiş, Leble (Niebla) ve Bace (Beja), Reyyo (bazı kaynaklarda Reyye) ve Gırnata (Granada) gibi önemli şehirleri fethetmiştir. Abdülazîz ayrıca Endülüs'ün doğusunda bulunan Mürsiye (Murcia) mıntıkasını fethederek o bölgenin hâkimi olan Theodomir (veya Teodomiro) ile barış antlaşması yapmıştır. Endülüs'ün kuzeybatısı ve batısında bazı şehirleri de fetheden Abdülazîz, aynı zamanda Lusitania (günümüzdeki Portekiz) bölgesinin de fâtihidir. Abdülazîz 2 yıl kadar devam eden kısa valiliği sırasında önemli faaliyetlerde bulunarak eksik kalan fetihleri tamamlamış, Endülüs'ü içten ve dıştan gelecek tehditlere karşı korumuş, ülkenin sınırlarını güçlendirmiş ve iç emniyeti sağlamıştır.

Abdülazîz b. Mûsâ'nın Endülüs'te gerçekleştirdiği fetihlerin valilik öncesi mi, yoksa valiliği döneminde mi olduğu hususu tartışmalıdır. Kanaatimizce bunun sebebi, Abdülazîz'in fetihleri ve faaliyetleri hakkında kaynaklardaki bilgilerin yetersiz ve dağınık oluşudur. Buna rağmen bir kısım çağdaş araştırmacıların fazla zahmete girmeden ve konuları detaylı bir şekilde araştırmadan bazı ön yargılı ve hatalı görüşler öne sürdüklerini gördük. Bunun yanı sıra makalemizde örneklerini verdiğimiz gibi İspanya'nın fethiyle ilgili bilgi veren bazı çağdaş tarihçi ve araştırmacıların Abdülazîz b. Mûsâ'dan ve onun faaliyetlerinden hiç

bahsetme ihtiyacı bile duymadıklarını tespit ettik. Öte yandan Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan İslâm Ansiklopedisi'nde (DİA) "Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr" maddesinin bulunmayışının önemli bir eksiklik olduğu kanaatindeyiz. Halbuki Abdülazîz b. Mûsâ, gerek babası Mûsâ b. Nusayr Endülüs'te iken, gerekse daha sonraki kendi valiliği zamanında çeşitli fetihler ve faaliyetlerde bulunarak Endülüs'ün fetih sürecini tamamlayan, buradaki İslâm egemenliğini sağlayan, iç emniyeti temin eden, reâyâya karşı ılımlı davranışlarda bulunan önemli bir idarecidir. Abdülazîz b. Mûsâ'nın gayr-i müslim unsurlara karşı engin hoşgörülü yaklaşımı noktasında Murcia (Mürsiye) bölgesi hâkimi Theodomir ile yaptığı barış antlaşması güzel bir örnektir.

Tüm bu olumlu faaliyetlerine rağmen Abdülazîz, kendisine karşı ayaklanan bir grup asker tarafından namaz kıldırırken öldürülmüştür. Bu olayın bazı sebepleri vardır. Elbette bunların Abdülazîz'in öldürülmesi olayında ne derece etkili olduğu tartışılır. Çünkü araştırmamızın ilgili kısmında konuyla ilgili farklı nakiller ve yorumları incelerken bu olayda bazı karanlık ve karmaşık yönler mevcut olduğunu tespit ettik. Abdülazîz b. Mûsâ'nın öldürülmesinin sebepleri hakkında şu maddeleri sıralamak mümkündür:

1-) Abdülazîz'in eski Vizigot kralı Rodrigo'nun dul eşi Egilona ile evlenmesi, onun etkisinde kalarak bazı Hristiyan adetlerini idarî hayata aktarma isteği halk ve askerler arasında tepki uyandırmıştır.

2-) Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik'in, Mûsâ b. Nusayr ile ihtilafa düşmesi ve ona karşı sert davranması, dolayısıyla Endülüs'te valilik yapan oğlu Abdülazîz'e de tedbir alma ihtiyacını hissetmesi ihtimal dahilindedir. Makalemizin ilgili kısmında Abdülazîz'in öldürülmesi olayında Süleyman b. Abdülmelik'in ilgisiyle ilgili farklı nakil ve görüşleri inceledik.

3-) Öte yandan babasına Şam'da yapılan olumsuz davranışlara tepki gösteren Abdülazîz'in, Endülüs'te Şam hükümetine karşı bir isyana girişerek bağımsızlığını ilan etme endişesinin halife Süleyman'da mevcut olması da bir ihtimaldir.

Abdülazîz'in Endülüs'te gerçekleştirdiği bir çok fetih hareketi ve idarî alandaki olumlu girişimlerine rağmen bu şekilde öldürülmüş olması ibret verici bir olaydır. Bu olayda bir insan olarak Abdülazîz'in bazı hataları, halkın bir kesimin tepkisini çeken yanlış uygulamaları ve karısı Egilona'nın etkisinde fazlaca kalması sözkonusudur. Ancak herhangi bir yargılama yapılmadan onu namaz kıldırırken öldüren kimseler ve onları bu işe azmettiren kişi veya kişilerin de bu işte önemli rolü olduğu düşüncesindeyiz.

Abdülazîz'in öldürülmesi olayı Endülüs'te askerî ve idarî açıdan problemlerin başlamasına, uzun ve yorucu gayretlerle sağlanan iç istikrarın bozulmasına yol açmıştır. Bundan sonra Arap kabileleri arasındaki çekişmelerin yanı sıra, Arap-Berberî anlaşmazlığı da önemli bir iç problem olarak uzun yıllar varlığını sürdürmüştür. Her ne kadar bundan sonraki valiler döneminde Endülüs'te bazı fetihler yapılmışsa da daha çok iç problemler ve kabileler arası çekişmeler ön plana çıkmıştır.

HÂRİKULÂDE OLAYLAR VE İHÂNET/ HIZLÂN

Yrd. Doç. Dr. Durmuş ÖZBEK[*]

Abstract

Extraordinary Events and Ihanat-Khidhlan

In the Islamic terminology, "adatullah" or "sunnatullah" that governs the material world and according to al-Qur'an, forms the social life and also seem contiuning and repeated are the rules of Allah. The extraordinary events happen as a result of changes in these rules made by Allah. The extraordinary events are divided into two parts: the first part is the unreligious ones such as sıhr (magic), sha'badha and kahana. The second part is the religious ones such as mu'jiza(miracle), irkhas(a marvellous event created by God to indicate the prophethood of the prophets), karamat(a marveellous event showed by a saint"wali" with the permisson of God), istidraj/makr(a marvellous event created by God to increase the punishment of the sinners or the unbelievers on their requests), and ihanat/khidhlan(a marvellous event created by God to punish the sinners and the unbelievers on the cont rary of their requests).

Ihanat (khidhlan) has the meaning that Allah leaves one humanbeing without help, honour, mercy and puts him in a position of unpowerful, weak and contemtible person and also creates the power of commiting the sin in him. In the science of theology, ihanat (khidhlan) means the extraordinary event that Allah has created in the hands of the persons who are openly known as the infidels and commit the sins just as the opposite of what they desire. These events aim to disgrace and deny them as it has been seen in the example of Musaylama al-Kadhdhab.

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

21. yüzyılda hergün o kadar değişik olaylar ve buluşlar oluyor ki, yetişmek adetâ imkânsız. Çağımız bilgi çağıdır. Çünkü her gün yeni olaylarla, yepyeni buluşlarla karşı karşıya gelmekteyiz. Bilgisayardaki, telefondaki hele uzaydaki gelişmeleri bir düşünelim. Ne hârika şeyler! Bu hârika kelimesi dilimizden düşmüyor. Hârika insan, hârika elbise, hârika makine, hârika, hârika, hârika,...gibi. Bazan da bu " hârika" kelimesi, " âdet" kelimesiye birlikte " hârikulâde" diye birleşik ve tamlama olarak kullanılmaktadır. Bu kelimeler, güzel, çok güzel, fevkâlâde güzel, enfes, hayret, şaşılacak şey...gibi manalara gelmektedir. Elbette buradaki "hârikalar", dînî anlamdaki "Hârika" manasına gelmiyor. Zira "hârika" nın sözlük ve terim manaları başka başkadır. Bu sebeple "Hârika" ve "Hârikulâde" kelimelerinin kelâm ilminde özel bir yeri vardır. Zira bu kelimelerin ihtiva ettiği manalar irhâs, mu'cize, kerâmet, meûnet, istidrâc/mekr ve ihânet/hızlân nübüvvet inancı ile yakinen ve dolaylı olarak da ilgilidir.

Nübüvvet makamına erişmeden önce Allah tarafından kendisine lütfedilen bazı "hârikulâde olaylar" verilmesi manasına gelen "irhâs" olmaksızın bir "peygamber"; peygamberlik iddiasında bulunan bir zâtın doğruluğunun Allah tarafından tasdik edilmesi olan "mu'cize" olmaksızın bir "resûl ve nebî"; Allah'ın emir ve yasaklarını tam olarak yerine getiren takvâ sahibi insanların elinde meydana gelen hârikalar olan "kerâmet" olmaksızın bir "velî" ; Allah'ın bazı mecnûn (deli), ebdâl (abdâl), saf olarak bilinen müslümanların rızkını temin edebilmeleri doğrultusunda kendilerinin elinde meydana getirdiği hârikalar olan "meûnet" olmaksızın bir "mecnûn", "ebdâl" düşünülemez. Yine isteklerine uygun olarak nimetler verdiği halde Allah'ı inkâr eden bazı insanların elinde meydana gelen hârikalar manasına gelen "istidrâc" ın Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olmayıp onlara süre verdiği fakat asla ihmal etmediği, sadece onlara azablarını artırmaya yönelik olarak meydana getirdiği hârikalar olan "istidrâc/mekr" olmaksızın bir " günahkâr " veya " kâfir" asla düşünülemez. Aynı şekilde Allah'ın emir ve yasaklarını açıkca yerine getirmeyip küfrü ve fıskı açık olduğu bilinen insanlardan bazıları peygamberlik iddialarında bulunmuşlar, bunu isbat ekmek için de kendilerinden "mu'cize" göstermesi istenilmiştir. Allah Teâlâ da bunların yalancı ve rezil olduklarını insanlara göstermek için onların elinde, isteklerinin tam zıddı olarak meydana getirdiği hârikalar manasına gelen "ihânet/hızlân" olmaksızın bir "yalancı kâfir" ve " yalancı günahkâr insanlar" elbette düşünülemez. Bu bakımdan bu terimlerin ve kavramların bilinmesi akâid ve kelâm açısından önemlidir, gereklidir. Bir insan düşünün ki, hayatı boyunca Allah'ı inkâr etmiş, O'nun emir ve yasaklarını yerine getirmemiş; insanları aldatmış, soymuş, onlara yalan söylemiş, işkence yapmış, zul-

metmiş, onların hakkını yemiş, mal mülk edinmiş bolluklar içinde yaşayıp gitmiştir. Böyle bir insanın yaptıkları yanına kâr mı kalacaktır? İnsanları aldattığı, soyduğu, onlara yalan söylediği, zulmettiği, yaptığı haksızlıkları ortaya çıkmayacak, yaptıklarının hesabını vermeyecek midir? Elbette böyle bir insan yaptıkların hesabını verecek, cezasını çekecektir. Böyle bir insanın hesap vermemesi, cezasını çekmemesi Allah'ın adil olmaması, adaletsiz olması manasına gelir ki, bu Allah Teâlâ hakkında muhaldir, düşünülemez. Allah böyle insanların hak ettikleri cezayı mutlaka verecektir. Zira Allah adildir.

İşte bu nedenlerle "Hârikulâde Olaylar" insanın kendini psikolojik ve sosyolojik olarak tanımasına vesile olması ve yaratılış amacına uyması gerektiği bakımından, kelâm açısından önemlidir, bilinmesi faydalıdır. "Hârikulâde olaylar" ile "İhânet/Hızlân" arasındaki ilişkiyi ve " sihir" den farkını belirtmek için makaleye "Hârikulâde Olaylar ve İhânet/Hızlân" başlığını koyduk. Okuyucuların anlayabileceği bir üslûp takip edeceğiz. Biz önce "Hârikulâde Olaylar"ın sözlük ve terim manalarını sonra da kısımlarını açıklayacağız. Kelimelerin manalarını verirken de yazarlarının ölümlerini vererek ilk kaynaklar ile ellerinde bulunan sözlükleri de gözönünde tutarak fayda sağlamayı benimsedik. Ayrıca bu konuyu "Hârikulâde Olaylar ve Mu'cize" ile "Hârikulâde Olaylar ve İstidrâc/Mekr" ve "Hârikulâde Olaylar ve İhânet/Hızlân" olarak makaleler halinde vererek faydalı olmayı düşündüğümüzü söylemeliyiz. Ayrıca bu makalenin ayrı bir konu ve ayrı bir dergide yayınlanması zarureti sebebiyle bazı bilgiler tekrar edilerek ve bazı değişikliklerle verdiğimizi de belirtmeliyiz.

Önce " Hârikulâde Olaylar" ve ihtiva ettiği manaları, sihir ve çeşitlerinden farklarını kısaca sonra da asıl konu olan "ihânet/hızlân"ı, örneğini ve başta kelamcılar olmak üzere önemli gördüğümüz bazı âlimlerin konu ile ilgili görüşlerni ve son olarak da neticeyi vereceğiz.

Şimdi kısaca metodik çerçevesini belirttiğimiz üzere açıklamaya çalışacağız.

Sözlükte hârika: Hârika (الخارق): Arapça bir kelimedir. H-R-K (خرق) fiilinden türemiş olup ism-i fâildir. H-R-K (خرق) fiili birinci babtan: Bozmak, yırtmak, yarmak, delmek, katetmek, aşmak...demektir. Dördüncü babtan ise: Şaşırmak, hayrete düşmek, dehşete düşmek...gibi manalara gelmektedir[1]. Dinde: Dördüncü babtan gelen şekliyle kullanılmakta; birleştiği ikinci kelime

[1] el-Ezherî(v. 370/980), Ebu Mansur Muhammed. b. Ahmed, Tehzîbü'l-Lüga, Tahkik: Abdüsselâm Serhan, Muracaa: M. Ali en-Neccâr, Kahire, 1967, c. VII, s. 21-25; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî (395/1004-v. ?), Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. , Tahkik ve zabt: Abdusselâm M. Hârun, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, 2. baskı, (I-VI c. 1969-1972), Kahire, 1970, c. II, s. 172-173

Dördüncü babtan gelen şekliyle kullanılmakta; birleştiği ikinci kelime olan âdet (العادة): Tabiat, doğa, âdet, görenek, gelenek, alışkanlık...gibi manalara gelmektedir[2]. İkisi birlikte " hârikulâde (خارق العادة)" olarak tamlamadır.

Terim olarak hârikulâde: Tabiat kanunlarının delinmesi, bozulması, yırtılması, aşılması...gibi manalara gelmektedir.

Genel anlamda hârikulâde ise: Tabiat üstü, doğaüstü, olağanüstü, olağandışı, fevkalâde haller ve olaylar...demektir[3] .

Başka bir ifadeyle hârikulâde: "Alışılmışın dışında tabiattaki işleyişi belirli zamanlarda bozan tabiat üstü olaylar için kullanılan terimdir[4].

---

ve 229; Râgıb el-İsfehânî(v. 502/1108), Ebu'l-Kâsım Hüseyn Ahmed b. M., el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an, Tahkik: M. S. Kîlânî, Kahire, 1961, s. 146; İbn Manzûr (v. 711/1311), Ebu'l-Fadl Cemâlü'd-Din, M. b. Mükerrem, Lisânü'l-Arab, 1. baskı, bulak, Mısır, 1301/1883, c. XI, s. 359-363; ez-Zebîdî (v. 1205/1790), Ebu'l-Feyz M. b. M. b. Abdirrezzâk el-Murtezâ el-Hüseynî el-Vâsıtî el-Hanefî, Şerhu'l-Kâmûs (Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmûs), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1307/1890, c. VI, s. 327-331; Asım Efendi (v. 1235/1819), Ebu'l-Kemâl es-Seyyid Ahmed, el-Okyânûsu'l-Besît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbûsi'l-Vesît, el-Matbaatü'l-Bahriyye, İstanbul, 1305/1887, c. IV, s. 826; Yazarı yok, el-Müncid fi'l-Lüga ve'l-A'lâm, Dâru'l-Meşrık, 20. baskı, Beyrut, 1969, s.175; Cübrân Mesûd, er-Râid (Mu'cemün Lügaviyyün Asriyyün), 2. baskı, Beyrut, 1967, s. 603: Hârik, 620: H-R-K; İbrahim Mustafa ve diğerleri, el-Mu'cemu'l-Vasît, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, c. I, s. 229; Ahmed el-Âyed ve diğerleri, el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Esâsiyyü (Lârûs), Tunus, 1988, s. 391-392; Mutçalı, Serdar, el-Mu'cemu'l-Arabiyyü'l-Hadîs: Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık, İstanbul, ts, s. 222-223: H-R-K ve Hârik; Sarı, Mevlüt, el-Mevârid, Araça-Türkçe Lügat, İstanbul, 1970, s. 396-397; Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, 1970, s. 395; D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, Ankara, 1981, s. 397; Bilgi için bkz: Özervarlı, M. Sait, Hârikulâde, DİA(Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 181-182: Burada "Hârikulâde" adı altında Mu'cize, İrhâs, Kerâmet, Maûnet, İstidrâc, İhânet konularında iki sayfada kısa kısa bilgiler verlmektedir;Özbek , Durmuş, Hârikulâde Olaylar (geniş olarak Mu'cize), S. Ü. İlâhiyât Fakültesi Dergisi, Konya, 1997, Sayı, VII, s. 168-230.

NOT:"İstidrâc" ve "İhânet" daha önce tarafımdan DİA' ya madde olarak yazılmış fakat ayrı maddeler olarak yayınlanmadığı için bu makaleler yazılmıştır.

[2] Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c. I, s. 1225-1226; Cübrân Mesûd, er-Râid, s. 991; İbrahim Mustafa ve diğerleri, Mu'cemu'l-Vasît, c. II, s. 634-635; Ahmed el-Âyed ve diğerleri, Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Esâsiyyü, s. 876; Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, s. 607; Sarı, Mevârid, s. 1062; Devellioğlu, Osmanlıca -Türkçe Ansiklopedik Lügat, s. 11; Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, s. 7.

[3] el-Ezherî,Tehzîbü'l-Lüga, c. VII, s. 21-25; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. II, s. 229; Râgıb, el-Müfredât, s. 146; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, c. XI, s. 359-363; ez-Zebîdî, Şerhu'l-Kâmûs, c. VI, s. 327-331; Asım Efendi, Kâmûs Tercemesi, c. IV, s. 826; el-Müncid, s. 175; Cübrân Mes'ûd, er-Râid, s. 620; "Âdet" için bk.: Cübrân Mes'ûd, a. g. e. s. 991; İbrahim Mustafa ve diğerleri, Mu'cemu'l-Vasît, c. II, s. 634-635; Ahmed el-Âyed ve diğerleri, Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Esâsiyyü, s. 876; Sarı, Mevârid, s. 1062; Devellioğlu, a. g. e. s. 11; Doğan, a. g. e. , s. 7.

Burada dikkat edilecek en önemli husus, tabiat kanunları ile âdetleri birbirine karıştırma olmamalıdır. Zira “âdetler” de her zaman değişiklikler olabilir, yapılabilir. Fakat tabiat, doğa kanunlarında böyle istenildiği zaman değişiklikler olmaz, yapılamaz. Şayet olursa, yapılabilinirse bu “hârika, hârikulâde” olur.

Netice olarak “hârika” veya “hârikulâde”: Olağanüstü, âdetin üstündedir. Peygamberlere veya sâlih ve velî kişilere nisbet edilen olağandışı haller demektir[5].

İslâm inancında, özellikle “ Kelâm” da “ hârikulâde (olağanüstü) olaylar” iki kısımdır:

I-Dinî yönü bulunan hârikalar: Mu’cize, İrhâs, Kerâmet, Meûnet(Maûnet), İstidrâc, İhânet / Hızlân’dır.

II-Dini yönü bulunmayan hârikalar: Bunlar “sihir ve çeşitleri” olup, “ hârikulâde olaylar” a girmez[6].

Önce her iki kısmı kısaca, sonra da “hızlân/ihânet” i genişçe açıklayacağız.

I-Dinî yönü bulunan hârikulâde olaylar şunlardır:

1-Mu’cize[7]: Peygamberler elinde meydana gelen hârikalardır[8].

---

[4]Bkz: Özervarlı, Hârikulâde, DİA, c. XVI, s. 181; Özbek, a. g. dergideki makale, S. VII, s. 167-168.

[5] et-Tehânevî(v.1158/1745), M. b. Ali, Kitabü Keşşâfı Istılâhâti’l-Fünûn, Tashih: el-Mevlevî M. Vecîh ve diğerleri, Ofset baskı, İstanbul, 1984, c. I, s. 444; Develliоğlu, a. g. e. s. 395; Sarı, a. g. e. s. 215, 353; M. Sai Şimşek-Tacettin Uzun, arapça-türkçe(Deyimler, Kalıp İfadeler, Atasözleri) Sözlüğü, İstanbul, 1991, s. 133.

[6] Bkz. Özervarlı, Hârikulâde, c. XVI, s. 181-182; Özbek, a. g. dergideki makale, S. VII, s. 168-230.

[7]Mu’cize’nin sözlük manası için bkz: el-Ezherî, a. g. e. Tahkik ve takdim: Abdusselâm M. Hârûn, Dâru’l-Mısriyye, Mısır, 1964, c. I, s. 340-341: A-C-Z ve A’-C-Z; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 322: AC-Z, A’-C-Z; İbn Manzur, a. g. e. c. VII, s. 236-237; el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1414), Mecdü’d-Dîn Ebu Tahir, M. b. Ya’kûb b. M. b. Ömer eş-Şîrâzî eş-Şâfiî, el-Kâmûsu’l-Muhît ve’l-Kâbûsü’l-Vesît fi’l-Lüga, Dâru’l-İlm, Beyrut, ts. c. II, s. 180-181: A-C-Z; el-Cevherî (v. 1005?/1596?), Ebu Nasr İsmâil b. Hammâd, Tahkik: Ahmed Abdulğafûr Attâr, es-Sıhâh (Tâcu’l-Lügati ve Sıhâhu’l-Arabiyyeti), I-VI c. Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Neşr: es-Seyyid Hasen Şerbetlî, Mısır, ts. c. I, s. 880: A-C-Z. s. 881: A’-C-Z (el-Cevherî, a. g. e. I-II c. İstanbul, 1282/1865 c. I, s. 431: A-C-Z); et-Tehânevî, a. g. e. c. II, s. 975; ez-Zebîdî, Şerhu’l-Kâmûs (Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs), c. IV, s. 48-53: A-C-Z (5. babtan gelir), A’-C-Z: s. 52-53; Asım Efendi, a. g. e. c. II, s. 819-821; İbrahim Mustafa ve diğerleri, el-Mu’cemu’l-Vesît, c. II, s. 585; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Esâsiyyü, s. 822; Mutçalı, a. g. e. s. 550-551; Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, Kelâm, Tarih-Ekoller-Problemler, Tekin Dağıtım, 5. baskı, Konya, 2001, s. 370-385; Geniş bilgi için bk. Özbek, Hârikulâde Olaylar, a. g. dergideki makale, Sayı, 7, s. 167-230 (Mu’cize: 174-230).

2-İrhâs[9]: Peygamberlerin peygamber olmadan önceki dönemlerinde meydana gelen hârikalardır[10].

3-Kerâmet[11]: Peygamber olmayan velîlerin ellerinde meydana gelen hârikalardır [12]. Kerâmet, velîlerin elinde meydana gelir[13].

---

[8]Mu'cize'nin terim manası için bkz: el-Ezherî, a. g. e. c. I, s. 340; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 322; Teftâzânî (v. 793/1391, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillah Sa'du'd-Dîn, Şerhu'l-Makâsıd, Matbaatu el-Hâcı Muharrem Efendi, I-II, İstanbul, 1305/1887, c. II, s. 176; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, İstanbul, 1317/1899, s. 72; Cürcânî (v. 816/1413), es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. M. Ali el-Hüseynî, Ta'rîfât, Matbaat-ı Ahmed Kâmil, İstanbul, 1327/1909, s. 148; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I-III c, İstanbul, 1311/1894, c. III, s. 177; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. II, s. 180-181; el-Cevherî, es-Sıhâh, Mısır, ts, c. I, s. 881; ez-Zebîdî, a. g. e. c. IV, s. 52; eş-Şeyh İbrahim Celhûm-eş-Şeyh Abdüsselâm Hammâd, Mu'cizâtü'r-Resûl (S. A. V.) Ve Delâilü Sıdkı Nübüvvetihi, 2. baskı, Nâşir: ed-Dârü'l-Mısriyyetü'l- Lübnâniyyetü, Kahire, 1994, s. 7; Geniş bilgii için bk. Özbek, Hârikulêde Olaylar, a. g. dergideki makale, S. 7, s. 173. Mu'cize'nin başka tarifleri için bk. s. 179-182.

[9]İrhâs'ın kökü olan "R-H-S" nın sözlük manası için bkz: el-Ezherî, a. g. e. Tahkik: M. Abdulmün'ım Hafacâ-Mahmûd Ferec el-Ukde, Muraca'a: Ali M. el-Becâvî, Kahire, 1967, c. VI, s. 110-111; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. II, s. 449; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitâbü Mücmeli'l-Lüga, Tahkik: Şehâbüddin Ebu Amr, Beyrut, 1994, s. 302; ez-Zemahşerî (v. 538/1143), Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Havârizmî, Esâsü'l-Belâğa, Beyrut, 1992, s. 261; İbn Manzûr, a. g. e. Beyrut, ts. c. V, s. 44; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c.II, s. 305; asım efendi, a. g. e. c. II, s. 1181; Bekir Topaloğlu- Hayreddin karaman, Arapça-Türkçe Yeni Kâmûs, 2. baskı, İstanbul, s.155.

İrhhas'ın türediği E-R-H-S fiilinin sözlük manası için bkz: el-Ezherî, a. g. e. c. VI, s. 110-111; ez-Zemahşerî, a. g. e. s. 261; İbn Manzûr, a. g. e. Beyrut, ts. c. V, s. 44; Cürcânî, et-Ta'rîfât, Tahkik ve Ta'lîk: Dr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1407/1987, s. 38: İrhâs; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. II, s. 305; et-Tehânevî, a. g. e. c. II, s. 563; Asım Efendi, a. g. e. c. II, 1181;Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. , s. 554;İbrahim Mustafa ve Diğerleri, a. g. e. c. s. 377; Halil el-Cürr, Lârûs, el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Hadîs, Paris, 1983, s. 67; Devellioğlu, a. g. e. s. 533; Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara, 1997, s. 399; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s. 252; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 155.

[10]İrhâs'ın terim manası için bkz: Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Kelâm İlmi Ve İslâm Akâidi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, s. 297, dpn. 8 ve s. 317, dpn. 14/2; Cürcânî, et-Ta'rîfât,Beyrut, 1407/1987, s. 38: İrhâs; el-Bâcûrî (v. 1227/1860), İbrahim b. M. b. Ahmed el-Mısrî eş-Şâfiî, Düzenleyen: M. Edîb el-Keylânî-Abdulkerîm Tettân, Şerhu Cevhereti't-Tevhîd, Mektebetü'l-Gazâlî, Dımaşk, 1972, s. 299; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391.

[11]Kerâmet'in sözlük manası için bkz: el-Ezherî, Tehzîbü'l-Lüga,Tahkik: Ali Hasen, Müraca'a: M. Ali en-Neccâr, Kahire, 1967, c. X, s. 233-236; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga, Mısır, 1972, c. V, s. 171-172; Fâris b. Zekeriyyâ, Kitabü Mücmeli'l-Lüga, s. 620; Ragıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 428-429; Zemahşerî, a. g. e. s. 541; İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, Bulak, Mısır, 1303/1885, c. XV, s. 414-419: KERÂMET: KERUME كرمden, 5. babtan gelmektedir; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-Muhît, Beyrut, ts. c. IV, s. 170; el-Fîrûzâbâdî, Besâiru Zevi't-Temyîzi fi Letâifi'l-Kitabi'l-Azîz, Tahkik: M. Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l- İlmiyye, Beyrut, ts. c. IV, s. 343; Abdülkâdir er-Râzî, M. b. Ebî Bekr b.: İzahu Muhtasârı's-Sıhâh, tahkik: Nedim Maraşlı-Üsâme Maraşlı-Adil Maraşlı, Neşreden: Vehbe ez-Züceylî, Dımaşk, 1997, s. 386; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 463-465; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. s. 784; Ahmed el-Ayed ve diğer-

leri, a. g. e. s. 1037; Sarı, a. g. e. s. 1302-1303; el-Müncid, s. 6820; Cübrân Mes'ûd, er-Râid, s. 1237; Devellioğlu, a. g. e. s. 609; Mutçalı, a. g. e. s. 756-757.

[12]Kerâmet'in terim manası için bkz: el-Ezherî, a. g. e. c. X, s. 236-238; en-Nesefî (v. 508/1114), Ebu'l-Mu'în Meymûn b. M. : Tebsîretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn, tahkîk ve ta'lîk: Claude Selame, I-II c. Dımeşk, 1993, c. I, s. 436 (el-Kelâmü fi İsbâti Kerâmâti'l-Evliyâi); es-Sâbûnî (v. 580/1184)Ahmed b. Mahmûd Nureddin, el-Bidâye fi Usûli'd-Din, Terceme Eden: Bekir Topaloğlu, Mâturidiyye Akâidi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 183, Baskı yeri ve tarihi yok, s. 124, dpn. no 50 ve s. 204; Fahrü'd-Din er-Râzî (v. 606/1210), Ebu Abdillah M. b. Ömer, et-Tefsirü'l-Kebîr, 2. baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, ts. c. XIV, s. 173; İbn Manzur, a. g. e. c. XV, s. 414, 415, 416, 419; Teftâzânî, Şerhu' l-Makâsıd, c. II, s. 203; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, Haz: Uludağ, a. g. e. s. 297, dpn. 8 ve s. 317, dpn. 3; Cürcânî, Ta'rîfât, İstanbul, 1909, s. 123; Lekkânî (v. 1047/1637), Abdüsselâm b. İbrahim, Şerhu Cevhereti't-Tevhîd (İthâfü'l-Mürîd bi Cevhereti't-Tevhîd), Müellif: M. Muhyiddin Abdülhamid: en-Nizâmü'l-Ferîd, bi Tahkiki Cevhereti't-Tevhîd, Kahire, 1955, s. 205; Tehânevî, a. g. e. c. II, s. 1266; Girîdî (Giritli) Sırrı Paşa (v. 1895), Nakdü'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm, İstanbul, 1310/1893, s. 311; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 386, 389; eş-Şeyh İbrahim Celhûm-eş-Şeyh Abdüsselâm Hammâd, Mu'cizâtü'r-Resûl ve Delâilü Sıtkı Nübüvvetihi, s. 13; Selvi, Dilaver, İslâm'da Velâyet Ve Kerâmet, Umran Yayınları, İstanbul, 1990, s. 212-213; Ayhan, Bekir, Tasavvufta Mu'cize Ve Kerâmet, Yüksek Lisans Tezi (Basılmamış), Danışman: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlı Urfa, 1995, s. 24; Cebecioğlu, a. g. e. s. 446; Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 283; el-Bâcûrî, a. g. e. s. 298; Özbek, a. g. dergideki makale, S. 7, s. 173.

[13]Velî'nin sözlük manası için bkz: el-Ezherî, a. g. e. c. XV, s. 447-454 (Özellikle s. 449-450); Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. VI, s. 141-142; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitabü Mücmeli'l-Lüga, s. 762; Ragıb el-isfehânî, a. g. e. s. 533-535 (Özellikle s. 535: İsm-i fail ve İsm-i meful manasına geldiğine ayetler verilmiştir); ez-Zemahşerî, Esâsü'l-Belâğa, s. 689; Fahrü'd-Din er-Râzî, a. g. e. c. XXI, s. 84 (el-Mukaddimetü'l-ûlâ): Fail ve meful manasını hakkında geniş bilgi var; İbn Manzur, a. g. e. c. XV, s. 406-415 (Özellikle s. 411); el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. V, s. 280-284; et-Tehânevî, a. g. e. c. II, s. 1528; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 1223-1224; Abdülkâdir er-Râzî, a. g. e. s. 486; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. s. 1057; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 1333; Yazarı yok, el-Müncidü'l-Ebcedi, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1967, s. 1166: On taneden fazla manası var. ; Mutçalı, a. g. e. s. 1012: Otuzdan fazla manası var; Gündoğdu, a. g. tez, basılmamış, s.1-2; Selvi, a. g. e. s. 11; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 386. Velî'nin terim manası için bkz: el-Ezherî, a. g. e. c. XV, s. 447-454 (Özellikle s. 449-450); Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. VI, s. 141-142; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitabü Mücmeli'l-Lüga, s. 762; Ragıb el-isfehânî, a. g. e. s. 533-535 (Özellikle s. 535: İsm-i fail ve İsm-i meful manasına geldiğine dair ayetler verilmiştir); ez-Zemahşerî, Esâsü'l-Belâğa, s. 689; Fahrü'd-Din er-Râzî, a. g. e. c. XXI, s. 84 (el-Mukaddimetü'l-ûlâ): Fail ve meful manasını hakkında geniş bilgi var; İbn Manzur, a. g. e. c. XV, s. 406-415 (Özellikle s. 411); Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsıd, c. II, s. 20; Cürcânî, Ta'rîfât, İstanbul, 1909, s. 172; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. V, s. 280-284; et-Tehânevî, a. g. e. c. II, s. 1528; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 1223-1224; en-Nebhânî (1350/1931), Yusuf b. İsmâil, Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ, tahkik: İbrahim Atve, I-II c. 1. baskı, Mısır, 1381/1962, Önsöz, s. 7; Abdülkâdir er-Râzî, a. g. e. s. 486; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. s. 1057; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 1333; Yazarı yok, el-Müncidü'l-Ebcedi, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1967, s. 1166: On taneden fazla manası var; Mutçalı, a. g. e. s. 1012: Otuzdan fazla manası var; Gündoğdu, a. g. tez, basılmamış, s. 1-2; Selvi, a. g. e. s. 11; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 386, 390.

4-Meûnet[14]: Velîlik mertebesine ulaşmamış, salih amel sahibi kişilerin ihtiyaçlarının giderilmesi için meydana gelen hârikalardır [15].

5-İstidrâc[16]: Günahı ve küfrü açık olan kişilerin elinde azaplarını artırmak için istediklerinin kabul edilmesiyle meydana gelen hârikalardır[17]. İstidrâc'ın: mekr[18], keyd[19], hud'a ve muhâdaa[20], imlâ ve imhâl[21] gibi çeşitleri vardır.

---

[14] Meûnet'in kökü olan A-V-N ve E-Â-N' in sözlük manası için bkz: ez-Zemahşerî, Esâsu'l-Belâğa, s. 440; İbn Manzur, a. g. e. c. XIII, s. 298; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. IV, s. 255; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 698; Abdulkâdir er-Râzî, İzâhu Muhtârı's-Sıhâh, s. 305.

Meûnet'in sözlük manası çin bkz: el-Ezherî, a. g. e. c. III, s. 202; İbn Manzur, a. g. e. c. XIII, s. 298-299; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. IV, s. 113; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 880; el-Müncid, s. 539; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. c. II, s. 638; Sarı, a. g. e. s. 1069; Mutçalı, a. g. e. s. 611-612; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391.

[15] Meûnet'in terim manası için bkz: Sâbûnî, el-Bidâye, Tercüme eden: Bekir Topaloğlu, Mâturîdiyye Akâidi, s. 124, dpn. 50; Cürcânî, a. g. e. s. 148; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, Haz: Uludağ,, a. g. e. s. 317, dpn. 14/4: Meûnet; et-Tehânevî, a. g. e. c. II, s. 1073; el-Bâcûrî, a. g. e. s. 298; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391.

[16] İstidrâc'ın kökü D-R-C 'nin sözlük manası için bkz: el-Ezherî, a. g. e. c. X, s. 646; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. II, s. 275; Râgıb el-İsfehânî, s. 167; İbn Manzur, a. g. e. c. II, s. 266; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhit, c. I, s. 187; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. II, s. 592; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. s. 277; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 444; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 98. İstidrac, İ-S-T-D-R-C fiilinden gelir. Mastardır, isimdir.

İstidrâc'ın sözlük manası için bkz: Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 167; ez-Zemahşerî, a. g. e. s. 185; İbn Manzur, a. g. g. e. c. II, s. 268 ve c. III, s. 90-92; Cürcânî, et-Ta'rîfât, Beyrut, 1987, s. 41-42; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l- Muhît, c. I, s. 188; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. II, s. 592-593; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 746-747; Alûsî(1270/1854), Seyyid Mahmûd, Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm, I- XXV c. Beyrut, ts. c. IX, s. 126-127; Abdülkâdir er-Râzî, a. g. e. s. 133; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a.g. e. s. 277; Ahmed el-Ayed ve digerleri, a. g. e. s. 444; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 98;Gölcük-toprak, a. g. e. s.391.

[17] İstidrâcı'ın terim manası için bkz: Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 167; ez-Zemahşerî, a. g. e. s. 185; İbn Manzur, a. g. g. e. c. II, s. 268 ve c. III, s. 90-92; Cürcânî, et-Ta'rîfât, Beyrut, 1987, s. 41-42; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l- Muhît, c. I, s. 188; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. II, s. 592-593; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 746-747; Alûsî, Rûhu'l-Meânî, c. IX, s. 126-127; Abdülkâdir er-Râzî, a. g. e. s. 133; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a.g. e. s. 277; Ahmed el-Ayed ve digerleri, a. g. e. s. 444; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 98; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391.

[18] Mekr içir bkz: el-Ezheri, a. g. e. c. X, s. 240-242; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 471; Cürcânî, et-Ta'rîfât, Beyrut, 1987, s. 283; Mutçalı, a. g. e. s. 842; Topaloglu-Karaman, a. g. e. s. 414; Sarı, a. g. e. s. 1454. Mutçalı, a. g. e. s. 842; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 414.

[19] Keyd için bkz: Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 443; Cürcânî, et-Ta'rîfât, Beyrut, 1987, s. 240; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. IV, s. 399-400; Mutçalı, a. g. e. s. 780; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 380; Sarı, a. g. e. s. 1339.

[20] Hud'a ve Muhâdaa için bkz: Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. V, s. 345; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitabu Mücmeli'l-Lüga, a. g. e. s. 672; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 143-144; Abdulkâdir er-Râzî, a. g. e. s. 112; Mutçalı, a. g. e. s. 216; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 77; Sarı, a. g. e. s. 383.

6-İhânet-Hızlân[22]: Günahı ve küfrü açık olan kişilerin küçük ve zelîl duruma düşmelerini sağlamak için isteklerinin tam tersinin meydana gelmesiyle ortaya çıkan hârikalardır.

II-Dinî yönü bulunmayan hârikulâde olaylar şöyledir:

1-Sihir(büyü) [23]: Aletli, aletsiz, sebebi gizli, gerçeğe uymayan hile, desise ve şarlatanlık gibi bir takım yollarla meydana gelen olaylardır. Kendini güçlü gösterecek şeyler yaparak yarar sağlamak amacına yöneliktir. Sihir hârika değildir. Olsa olsa pek az bir kısmı, istidrâc ve ihânet tarzında meydana gelen hârikalardır[24].

2-Şa'beze[25]: Gözbağcılık, illizyonistlik, hokkabazlık...gibi bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek sureyle yani el çabukluğu ile yapılan işlerdir[26].

3-Kehânet[27]: Kâhinlerin, falcıların, sabiîlerin (yıldızcıların)...bir takım şekiller yardımıyla gelecekten, geçmişten ve bir takım özelliklerden haber ve bilgi vererek yaptıkları hokkabazlıklardır[28].

---

[21]İmlâ ve İmhal için bkz: Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. V, s. 345; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitabu Mücmeli'l-Lüga, a. g. e. s. 672; Râğıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 143-144; Abdulkâdir er-Râzî, a. g. e. s. 112; Mutçalı, a. g. e. s. 216; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 77; Sarı, a. g. e. s. 383.

[22] Bu konuda ilerde geniş olarak bilgi verilecektir. Bu "Hârikulâde Olaylar"dan sadece "Hârikulâde Olaylar (Mu'cize)" ile "Hârikulâde Olaylar ve İstidrâc/Mekr" makaleler halinde verilmiştir. Diğeğrleri de ayrı makaleler halinde verilmeye çalışılacaktır.

[23] Sihir ve Sâhir'in sözlük manası için bkz: el-Ezherî, a. g. e. c. IV, s. 290-293; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitabü Mücmeli'l-Lüga, s. 370; Râğıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 225-226; ez-Zemahşerî, Esâsü'l-Belâğa, s. 287; İbn Manzur, a. g. e. c. IV, s. 348-350; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. III, s. 197-200; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. II, s. 45; Asım Efendi, a. g. e. c. II, s. 382-383; Abdülkâdir er-Râzî, a. g. e. s. 191; Ayrıca bkz.İbrahim Akgün, Kur'an'da sihir Kavramı, Yüksek lisans Tezi, Danışman: Doç.Dr.Ahmet Coşkun, Kayseri, 1993; Yusuf Özbek, İslâm Açısından Sihir - Manfered Ullmann, Natur und Geheimwissenschaften im Islm: Türkçesi: Yusuf Özbek: İslâm Kültür Tarihinde Maji, İz yayıncılık, İstanbul, 1994.

[24]Sihir'in terim manası için bkz: Râğıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 225-226; Ateş, Ali Osman, Kur'an ve Hadislere Göre Cinler-Büyü, 2. baskı Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 211; Coşkun, Arif: İslâm'a Göre Sihir, Cin Çarpması , Selam. n3. net; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 392.

[25] Şa'beze'nin sözlük manası için bkz: Asım Efendi, a. g. e. c. II, s. 91; Sarı, a. g. e. s. 824; el-Harbûtî (1842-1914), Abdullatîf, Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm, 2. baskı, Necm İstikbâl Matbaası, İstanbul, 1330/1911, s. 275 ve dpn. 3: Şa'beze: El çabukluğu ile yapılan hokkabazlığa denir, diyor ve sihrin şa'beze gibi hayali bir iş olmadığını bildirerek: "nazar hak, sihir vaki" diyor ve s. 276, dpn. 4, ve 277, dpn. 5 ve 278: "sihir" hakkında bilgi veriyor.

[26]Şa'beze'nin terim manası için bkz: es-Sâbûnî, el-Bidâye, Terceme eden: Bekir Topaloğlu, a. g. e. s. 213; Özbek, a. g. dergideki makale, s. 7, s. 169.

[27]Kehânet'in sözlük ve terim manaları için bkz: el-Ezherî, a. g. e. c. VI, s. 241; Fâris b. Zekeriyyâ, Kitabü Mücmeli'l-Lüga, s. 613; Fâris b. Zekeriyyâ, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. V, s. 145; Râğıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 442; ez-Zemahşerî, a. g. e. s. 416; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-

4-Fâl: Sözlükte fâl[29]: Baht, şans, kader, kısmet, talih,...demektir.

Terim olarak fâl: Çeşitli tekniklerle gelecekten ve bilinmeyenden haber verme, gizli kişilik özelliklerini ortaya çıkarma sanatıdır[30].

5-Tılsım[31]: Arapçadır, (TLSM = طلسم) fiilinden gelir: Sihirbazlık, sihir yapmak, sihir yazmak demektir. Yazı, çizi, rakam, şekiller ve sözlerle yapılan büyü çeşidi ve yöntemidir[32].

6-Büyü[33]: Sihirin Türkçesidir.

7-Rukye[34]: Büyücülerin ve üfürükçülerin okudukları şeylerdir [35].

Sihir ve çeşitleri, "dinî yönü bulunan hârikulâde olaylar'dan hatta "hârikulâde olaylar" dan değildir[36]." Sihrin hakikatı: Mu'tezile'ye göre, sihir bir aldattmadan ibarettir, aslı yoktur. İmam Şâfiî'ye göre sihir, bir vesvese ve çeşitli hastalıklardan ibârettir. Hanefîlere göre, sihrin aslı vardır, onun vukuu gerçektir ve bir takım özelliklerle elde edilir[37]. İslâm'da sihir yasaklanmıştır. Ebû Hureyre(v. 58/677)'den rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber: İnsanı yok eden yedi

---

Muhît, c. IV, s. 264; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, a. g. e. c. IV, s. 57; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 742; Sarı, a. g. e. s. 1334; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 1059; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. c. II, s. 802; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 742; Arslan-Yılmaz, Kehanet, s. 119: Kehânetin anlamı, Çeşitleri ve Tarihi.

[28]Kehânet için bkz: Arif Arslan-Hakan Yılmaz, Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Kehânet, Karizma Yayınları, İstanbul, 2000; Kâhincilik ve falcılıktan daha farklı olan "Astroloji" ve "Yıldızlara bakarak kehhanette bulunmaktan menedilme" için bkz. Dr. Sevim Asımgil, Doğu Kaynaklarının Bakış Açısıyla Burçlar nedir, Karizma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 47 vd. , s. 179 vd.

[29]Fal'ın sözlük ve terim manaları ile bilgi için bkz: Giovanni Scognamillo-Arif Arslan, Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre FAL, Karizma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 93.

[30]Fal'ın terim manası ve bilgi için bkz: Râgıb el-İsfehânî,a. g. e. s. 442-443; Aydın Mehmet, DİA, İstanbul, 1995, c. XII, s. 134 "FAL" maddesi.

[31]Tılsım için bkz: Cebecioğlu, a. g. e. s. 720; Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 492. Sarı, a. g. e. s. 932; Mutçalı, a. g. e. s. 525; Develioğlu, a. g. e. s. 1333.

[32] Sarı , a. g. e. s. 931-932.

[33] Büyü için bkz: Cebecioğlu, a. g. e. s. 165; geniş bilgi için bkz. Giovanni Scognamillo-Arif Arslan, Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Büyü, Büyünün tarifi, s. 91; Büyü: "Tabiat üstü güçler yardımıyla tabiatı etkileyerek olağan üstü sonuçlar elde etme esasına dayanan faaliyetler için kullanılan bir terim"dir. Bk. Hikmet Tanyu, Büyü, DİA, c. VI, s. 501.

[34]Rukye'nin sözlük ve terim manası için bkz: Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 201; Devellioğlu, a. g. e. s. 1078.

[35] Rukye için bkz: Scognamillo-Arslan, Büyü, s. 167: Rukye Ve Dua İle Tedavi, Rukyenin çeşitleri için bk. s. 167-177.

[36]Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili,CD ve Tefsiri, I-X, İstanbul, 1995, c.I, s. 366-367.

[37]Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'an, I-XX, Beyrut, 1985, c. II, s. 44.

şeyden çekininiz, dedi. Bunun üzerine ashab: Ya Resulallah bu yedi şey nedir? diye sorulunca, Resûlüllah: Allah'a şirk koşmak, sihir yapmak, haksız yere adam öldürmek, riba yemek, savaşta cepheden kaçmak, temiz ve iffetli müslüman bir kadına zina isnadında bulunmak, dedi" [38] .

Dinî ve hârikulâde olaylardan olmadığı ve kabul edilmediği[39] gibi dinen de yasak olduğu[40] halde insanlar arasında çok yaygın olup devamlı istismar edilen bu olayları, "sihir, eş anlamlıları ve çeşitleri"," Hârikulâde olaylar ve Sihir" adıyla ayrı bir makale olarak sunulmaya çalışılacaktır.

Bize göre: Sihrin hakikatı vardır, fakat mu'cize ve kerâmet gibi Allah'ın rızasına ve ilâhî iradenin tercihine bağlı değildir. Zira sihir ilâhî bir delil değildir,daha çok şer kuvvetlerin tesir ve tasallutu ile olan şeytânî, hile dolu, aldatmaca bir olaydır. Sihrin küfür, haram, mekruh ve mübah kısımları vardır.

Bu kısa açıklamalardan sonra şimdi dinî olan "Harikulâde olaylar"dan İhânet(Hızlân)'ı açıklayalım:

İHÂNET (اهانة)/ HIZLÂN (خذلان)

İHÂNET (اهانة): Arapça bir kelimedir. H-V-N(هون)kökünden türemiştir:

Sözlükte ihânet: Hakîr ve zelîl, zayıf ve sakin, alçak, âdî, düşük seviyeli, kolay ve hafif olmak...demektir. İhanet, E-H-V-N(اهان) fiilinden mastardır, isimdir.

Sözlükte E-H-V-N(اهان): Hakir görmek, küçümsemek, aşağılamak, kınamak...gibi manalara gelmektedir[41].

Terim olarak ihânet (اهانة): Bir insanı, şeytanın fesada, kötülüğe derece derece, yavaş yavaş yaklaştırması sonucunda, o insanın isteğinin ve arzusunun tam tersinin meydana gelmesi neticesinde hasret (kavuşamama, üzüntü) ve nedâmet (pişmanlık) getirir, " ihânet" e dönüşür. Bu duruma düşen kişiler,

---

[38]Kâmil Miras, Tecrid-i Sarih Tercemesi, D. İ. Başkanlığı Yayınları, Başbakanlık basımevi, Ankara,1978, c. VIII, s. 224/1172.

[39] Geniş bilgi için bk. Elmalılı, a. g. e. c. I, s. 366-367.

[40] Bkz.Ateş, a. g. e. s. 333-334: İslâm'da Büyünün Hükmü; Giovanni Scognamillo-Arif Arslan, Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Büyü, s. 103-107: İslâm'da Büyünün Hükmü ve Cezası.

[41] el-Ezherî, a. g. e. c. VI, s. 440-442; Fâris b. Zekeriyyâ, Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga, c. VI, s. 21; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 848-849; ez-Zemahşerî, a. g. e. s. 707; İbn Manzur, a. g. e. c. XIII, s. 438-439; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. V, s. 356-357; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. IV, s. 278; Abdulkâdir er-Râzî, a. g. e. s. 464; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 785; İbrahim Mustafa ve digerleri, a. g. e. c. II, s. 1000; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s.1278; Mutçalı, a. g. e. s. 953; Cebecioğlu, a. g. e. s. 385; Devellioğlu, a. g. e. s. 496; Hasan Amîd, Ferheng-i Amîd, Tahran, 1337/1918, c. I, s. 225: İhânet.

küfrü ve fıskı açık olan insanlardır[42]. İhânet, terim olarak "hızlan" ın eş anlamıdır. Başka bir deyişle "ihânet"in diğer adı "hızlân" dır[43].

HIZLÂN (الخذلان): Arapça bir kelimedir. H-Z-L (خذل) fiilinden mastardır, isimdir.

Sözlükte hızlân: Yardımı terketmek ve kesmek, korumamak, uzaklaşmak, kesilmek, hakir ve zelil kılmak, Allah'ın ma'siyet (günah işlemek) için insanlara güç vermesi, gücün hayra uygun olmayışı, gücün günah işlemeye harcanması, yardımı beklenenin yardımı terketmesi, bir insana yardım etmeyip onu hakir ve zelil olarak terketmesi, güç bir zamanda terketmek, bırakmak, tevfikin zıddı, nusretin zıddı, lütfun zıddı, meûnetin zıddı, maddî ve manevî yardımı terketmek, kardeşine yardım etmekten vazgeçmek, Allah'ın bir insanı kötülüklerden korumayıp onu hemen kötülüklere düşürüvermesi...gibi manalara gelmektedir[44].

Terim olarak hızlân: Yardım edeceği sanılan bir kişinin yardımını çekmesi[45] veya bir peygambere tâbi olmayarak yapılan hârikulâde bir iş olup yalancıların yalancılıklarını pekiştirir [46].

---

[42]el-Ezherî, a. g. e. c. VI, s. 440-442; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga, c.VI, s. 21; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 848-849; ez-Zemahşerî, a. g. e. s. 707; İbn Manzur, a. g. e. c. XIII, s. 438-439; el-Fîrûz Abâdî, Besâir, c. V, s. 356; el-Fîrûz Abâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. IV, s. 278; Abdulkâdir er-Râzî, a. g. e. s. 464; et-Tehânevî, a. g. e. c. I, s. 1538; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 785; Hasan Amîd, Ferheng-i Amîd, Tahran, 1337/1918, c. I, s. 225: İhânet.

[43] Özervarlı, Hârikulâde, DİA, c. XVI, s. 181; Özbek, a. g. Dergideki makale, S. 7, s. 169; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391-392.

[44] el-Ezherî, a. g. e. c. VII, s. 323-324; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga, c. II, s. 165-166; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Ktabü Mücmeli'l-Lüga, s. 206; Râgıb el-İsfehânî, Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an, Beyrut,1992, s. 277; ez-Zemahşerî, Esâsü'l-Belâğa, s. 156; es-Sâbûnî, el-Bidâye Terceme eden: Bekir Topaloğlu: Mâturidiyye Akâidi, s. 198; İbn Manzur, a. g. e. 1. baskı, Mısır,1303/1885, c. XIII, s. 314-315; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-Muhît, c. III, s. 367; Asım Afendi, a. g. e. c. III, s. 1266; Fîrûzâbâdî, Besâir, c. II, s. 351 ve 531; Abdulkâdir er-Râzî, a. g. e. s. 113; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. c. I, s. 222; Devellioğlu, a. g. e. s. 447; Doğan, a. g. e. s. 427; Sarı, a. g. e. s. 386; Mutçalı, a. g. e. s. 218; el-Müncid fi'l-Lüga, s. 171; Topaloğlu- Karaman, a. g. e. s. 78; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 385.

[45] el-Ezherî, a. g. e. c. VII, s. 323-324; Fâris b. Zekeriyyâ, Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga, 1970, c. II, s. 165-166; Fâris b. Zekeriyyâ, Ktabü Mücmeli'l-Lüga, s.206; ez-Zemahşerî, Esâsü'l-Belâğa, s.156; es-Sâbûnî, el-Bidâye,Terceme eden: Bekir Topaloğlu: Mâturidiyye Akâidi, s. 198; İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, 1. baskı, Mısır,1303/1885, c. XIII, s. 314-315; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-Muhît, c. III, s. 367; Asım Afendi, a. g. e. c. III, s. 1266; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. II, s. 531; Abdulkâdir er-Râzî, a. g. e. s. 113; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. c. I, s. 222; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391.

[46]Lekkânî (v. 1047/1637), Abdusselâm b. İbrahim, Şerhu Cevhereti't-Tevhîd, Mısır, 1369/1949, s. 209.

Başka bir ifadeyle hızlân: İnsanda günah işleme gücünün yaratılması demektir[47].

Akâid ve Kelâm ilminde hızlân: Küfrü ve fıskı açıkca bilinen bir kimsenin elinde isteginin hılafına(tam tersine) meydana gelen hârikalara denir. Allah tarafından kâfir ve günahkârların elinde yaratılır, meydna gelir. Allah'ın, onları yalanlamak ve rezil etmek için kendilerinde meydana getirdiği hârikalardır[48]. Peygamberlik iddiasında bulunan Müseylime b. Sümâme, Benî Hanîfe'den Müseylime b. Habibi'l-Hanefiyyi'l-Kezzâb (v.12/633)'da bu durumlar görülmüştür. Resûlüllah (S.A.V)'e Benî Hanîfe elçisi ve onlarla beraber gelen Müseylime, müslüman olmuş, Medine'den ayrılıp ülkesi Yemâme'ye döndüklerinde; irtidat edip yalanlar söylemiş. Kur'an-ı Kerim'e nazireler yazmış, içki ve zinayı helâl kılmış, namazı kaldırmış, kendisine vahiyler geldiğini bildirerek nebîlik iddiasında bulunmuş, halkı da onu tasdik etmiştir. Sonra durumu haber alan Halife Ebu Bekr (v. 634), Halid b. Velid (v. 642)'i askerleriyle birlikte onların üzerlerine göndermiştir. Uzun mücadelelerden sonra Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza (v. 625)'yı şehid eden Ensar'dan Cübeyr b. Mut'im (v. 59/679)'in azadlı kölesi Ebu Desmete Vahşî b. Harb (v. ?), mızrağı ile Müseylime'yi vurmuş, Ensar'dan biri de kılıcı ile vurarak öldürmüşlerdir [49]. İşte bu Müseylime'ye bir gün bir kadın gelerek: " Bizim hurmalarımız verimsiz, kuyularımızın da suyu kurumuş bulunuyor. Bu bakımdan suyumuzun ve hurmalarımızın artması için, Muhammed (S.A.V.) Hezman halkına nasıl dua ettiyse sen de öylece dua et" dedi. Açıkca hurmamızın olgunlaşıp yetişmesi uzak (uzun zaman ister, nerdeyse imkânsız), kuyumuz da kurumuştur. Müseylime bu konuda Unfuve b. Nehâr er-Reccâl(v. ?)'a sordu. O da Peygamber (S. A. V.)'in Hezmah halkına dua ettiğini, onların kuyularından bir miktar su alıp ağzında çalkaladıktan sonra kuyulara döktüğünü, bunun üzerine kuyuların su ile dolup taştığını, her bir hurmanın dal budak salarak hurma yüklendiğini anlattı. Müseylime de aynı şeyi yapınca, kuyuların suyu bütünüyle çekildi. Hurma ağaçları da kurudu. Onun ölümünden sonra da her şey normal haline döndü.

---

[47]et-Tehânevî, a. g. e. c. I, s. 449.

[48] Bâcûrî, Şerhu Cevhereti't-Tevhîd, s. 298; Birgivî (v. 981/1573), M. b. Pîr Ali: Ravzâtü'l-Cennât fi Usûli'l-İ'tikâd, Baskı yeri ve tarihi yok, s.15-16; Zihnî Efendi(v. 1929), Mustafa: Savâbü'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm, İstanbul,1327/1909, s. 87, 231.

[49]İbn Hişam (v. 213/ 828 veya 218/833),Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyêbe'l-Himyerî, es-Sîretü'n-Nebeviyyetü, Tahkik, zabt ve şerh: Mustfa es-Sekâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdullatif Şibli, Mısır,1936, c. IV, s. 222-223; İbnu'l-Esîr, Ali b. M. , el-Kâmil fi't-Târih, Beyrut, 1965, c. II, s. 360-367: Geniş bilgi var.

Başka bir rivayete göre: Bir kadın Müseylime'ye: Resûlüllah'ın " Hezman halkı" için Allah'a yaptığı dua gibi sen de hurmamız için dua et, demiştir. Zira Hz. peygamber, o zaman, (Allah'ı) zikretmiş ve onlara dua etmiş, kuyularından su almış, ağzında mazmaza etmiş ve kuyuya püskürtmüş, bunun üzerine kuyu, su ile dolup taşmış böylece bütün hurmalar kurtulmuş, tomurcaklanıp kısa dallar vermişti. Müseylime de Resûlüllah'ın yaptığı gibi yapmış; fakat kuyunun suyu çekilmiş, hurmalar da kurumuştur.

Yine bir gün Unfuve b. Nehâr er-Reccâl, Müseylime'ye:" Benî Hanîfe'nin çocuklarına elini tıpkı Resûlüllah'ın dokundurduğu gibi dokundur, gezdir" dedi. O da öyle yapmış, elini onların başlarına dokundurmuş, gezdirmiş ve çenelerinin altını okşamıştır. Fakat başını dokundurup ovuşturduğu her çocuk kel olmuş, çenesinin altını okşadığı her çocuk da pepeleşmiştir. Daha sonra da onun ölümü üzerine çocuklar normal hallerine döndüler[50]. Yine Müseylime, bir gün gözü şaşı bir adam için dua etmiş, sağlam gözü de gitmiştir (şaşı olmuştur). Daha sonra da onun ölümü üzerine adam normal hale dönmüştür[51].

Başka bir kaynağa göre: Şaşı bir adamın veya gözü kör olan bir adamın kör olan gözünün düzelmesi için kendisine geldiğinde, Müseylime, gözüne düzelmesi için tükürünce adamın sağlam olan diğer gözü de kör olmuştur. Daha sonra da onun ölümü üzerine adam da normal hale dönmüştür [52].

Hızlân'ın manası ve üzerindeki görüşler kişilere, âlimlere ve mezhep imamlarına göre değişmektedir. Zira Allah Teâlâ'nın fiili, teklifin sonucu olan hızlân'ın zıddı lütuf, ihsan, hidayet ve tevfik'dir. Genellikle bu kelimelerin manaları birbirine çok yakın " eş anlamlı" olup, ilahî yardımı ifade ederler. İnsan, ilahi yardım olmadan düşündüklerini, kendisine emredilen görevleri yerine getirebilir mi? Bu soru ve cevabı " iman ve küfür"," teklif ", "salah ve aslah", " istita'a" ve " kader" konularıyla yakından ilgilidir. Bu konudaki görüşlerden bazıları kısaca şöyledir:

Ebu Hanife (v.150/767)'ye göre hızlân: Kafir olan, kendi fiili, Hakk'ı inkar etmesi ve Allah Teâlâ'nın yardımı kesmesi (hızlânı) ile küfre sapmıştır. İman

---

[50]İbnu'l-Esir, el-Kâmil, c. II, s. 362; İbn Hişâm, a. g. e. c. IV, s. 246-247 (Müseylime); Bahçeci, Muhittin: Ayet Ve Hadîslerle peygamberlik ve Peygamberler, İstanbul, 1977, s. 49-50 (Müseylime).

[51] et-Tûsî (v. 672/1274), M. b. M. b. el-Hasen Ebu Ca'fer Nâsıruddin, Şerhu't-Tecrîd, (Şerhu'l-Mevâkıf, İstanbul, 1311/ 1893 içindedir), c. III, s. 322.

[52] el-Bâcûrî, a. g. e. s. 299; el-Cisr et-Trablusî, Hüseyn b.: er-Risâletü'l-Hâmidiyye fi Hakikati'd-Diyâneti'l-İslâmiyye ve Hakikati'ş-Şerîati'l-Muhammediyye, Çeviren: Manastırlı İsmail Hakkı, sadeleştiren: Ahmed Gül, İstanbul, ts. s. 512.

eden de kendi fiili, ikrarı, tasdiki ve Allah Teâlâ'nın muvaffakiyet ve yardımı (tevfiki) ile iman etmiştir[53].

Eş'ari (v. 324/936) bu konuda şöyle der: Onlara (Mu'tezile'ye) şöyle denir: "Mü'minlerin imana muvaffakiyeti (tevfik) Allah'tan oluyor da, kafirlerin buna muvaffakiyetsizliği (hızlânı) niçin Allah tarafından olmuyor? Aksi halde Allah'ın kâfirleri imana muvaffak kılıp, küfürden koruduğunu iddia etmiş olursunuz. Küfür bizzat kâfirlerin kendilerinden sâdır olduğu halde, Allah onları küfürden nasıl korumuş olmaktadır?" Eğer (Mu'tezile) Allah'ın kâfirleri muvaffak kılmadığını(hızlân) kabul ederse, onlara denir ki: " Hızlân Allah'tandır. Zaten Allah'ın kâfirler için yarattığı küfür de bu değil midir? Evet derlerse mesele yok. Hayır derlerse, o zaman Allah'ın yarattığı bu hızlân ne anlama gelmektedir? Diye onlara sorulur". (Mu'tezile): "Hızlân, onları küfür ile başbaşa bırakmaktır" derler ise, onlara şöyle denir: "Allah'ın mü'minleri küfür ile başbaşa bırakma sözü size ait değil mi?" Bize ait derler ise, o zaman onlara: "Hızlân onları küfür ile başbaşa bırakmak olunca, sizin Allah'ın mü'minleri de iman konusunda muvaffak kılmadığını iddia etmiş olduğunuz anlaşılıyor" denir. Bu da dinden çıkış anlamına gelir. Onların hızlânın küfre ait olduğunu bilmeleri gerekmektedir[54].

Yine bu konuda Eş'arî şu bilgiyi vermektedir: [55]" Nusret (yardım) konusunda Mu'tezile şöyle der: Allah'ın mü'minlere yardımı bazan onlara delil olarak yardım ettiği manasına gelir. Şu ayetlerde olduğu gibi." Şüphesiz biz, peygamberlerimize ve iman edenlere hem dünya hayatında hem şahitlerin dikileceği gün her halde yardım edeceğiz" [56]. Bazan da bu yardım kafirlerin ayağını kaydırmak ve kalblerine korku vermek için olur ki, neticede mağlup olurlar ve bu durum mü'minler için kafirlere karşı Allah'ın bir yardımı, kafirler için ise Allah'ın onların kalblerine korku vermesi sebebiyle hızlânı(yardımnı kesmesi) olur. Eğer mü'minler mağlup olursa, bu durum Allah'ın hızlânı sebebiyle değil aksine Allah'ın onları kafirlere karşı yenilmelerine rağmen bir hüccetle muzaffer kılması manasına gelir.

Ehl-i İsbât (hızlanı kabul edenler) bu konuda şöyle demektedir: Nasr (yardım) Allah'tandır. O'nun yaptığı ve kafirlere karşı cüretli olmayı

---

[53] Ebu Hanife, Numan b. Sâbit, el-Fıkhu'l-Ekber, Yer ve Tarih yok, s. 3.

[54]Eş'arî, Ebu'l-Hasen, el-İbâne an Usûli'd-Diyâne, Medine, 1975, s. 54-55.

[55]Eş'arî, Ebu'l-Hasen, Kitabü Makâlâti'l-İslâmiyyîn Ve İhtilâfi'l-Musallîn, 3. baskı, Wiesbaden, 1980, s. 264-265(Ehl-i İsbât' ın iki görüşü ile sona eriyor ve tekrar dipnot veriliyor).

[56]Mü'min, 40/51.

mü'minlerin kalblerine attığı(verdiği) şeydir. Bazan imana güç yetirmek de "nasr" olarak isimlendirilir.

Bazılarına göre "hızlân" konusunda şu üç görüş var:

1-Bazıları dedi ki: Hızlân: Allah'ın (c.c.),"Hidayeti kabul eden mü'minlere gelince: Allah onların muvaffakiyetini artırmıştır... [57]" sözünde olduğu gibi mü'minlere yapmış olduğu artırma ve lütuf ihdâsını terketmesidir. Böylece Allah(c.c.) ın lütuf ve artırmasını yapmaması kafirler için hızlândır.(Yani: Allah'ın mü'minlerden bahsederken onları övücü mahiyetteki sözlerini kafirler hakkında terketmesidir.)

2-Bazıları da dedi ki: Hızlân: Allah (c.c.) tarafından hızlân, kafirleri bununla isimlendirmesi ve onların hızlâna uğramış olduklarına hükmetmesidir. (Yani: Allah'ın hızlan etmesi onları kafir diye isimlendirmesi, onlara hızlana uğramışlardır diye hüküm vermesidir.)

3-Bazıları ise şöyle demiştir: Hızlân: Allah'tan bir cezalandırmadır ki kafirlere yaptığı cezaların toplamıdır. (Yani: Hızlan Allahın verdiği bir cezadır ki o(hızlan) onlara Allah'ın verdiği cezalar demektir).

Bu konuda Ehl-i İsbât(hızlânı kabul edenler)'ın iki görüşü ise şöyledir:

1- Bazıları şöyle dedi: Hızlân: Küfre güç yetirmektir, kafirlerdeki küfür gücüdür.

2-Bazıları da şöyle dedi: Hızlân: Allah'ın, kafirin küfrünü yaratmasıdır, kafirleri terketmesidir (yardımsız bırakmasıdır). (Yani: Allah onları hızlana uğrattı, onların küfrünü yarattı) [58]" .

Bakıllânî (v. 403/1013)' ye göre hızlân: Kendisine muhalefet edeni bozguna uğratmak ve desteğini çekmektir [59] .

Mâturîdî (v. 333/944)'nin görüşünü de aksettiren Ahmed Efendi'ye göre hızlân: Bir insanda masiyet gücünün yaratılmasıdır. Tevfik ise: Bir insanda taat gücünün yaratılmasıdır[60].

---

[57]Muhammed, 47 /17.

[58] Eş'arî, a. g. e. s. 264-265.

[59] Bakıllânî, Kadı Ebu Bekr M. b. Tayyib, Kitabü'l-Beyân, Beyrut, 1958, s. 43.

[60] Ahmed Efendi (v. ?), Çakar Ahmedzâde, Şârih: ŞeyhzâdeAbrurrahim b. Ali (v.1282/1865), Nazmü'l-Ferâid ve Cemu'l-Fevâid, el-Matbaatü'l-Âmira, İstanbul, 1288/1871, s. 26-27:Tevfik-Hızlân ve s. 27-28: Teklîf.Ayrıca bk: Abdurrahman b. Ali Şeyhzâde, Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid fî Beyâni'l-Mesâil Elletî Vakaa fîhâ el-İhtilâfu Beyne'l-Mâturidiyyeti ve'l-Eş'ariyyeti fi'l-Akâid, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır, 1317/1899, s. 25: Tevfîk-Hızlân ve s. 25-27: Teklîf.

Cüveynî (v. 478/1085) ise bu konuda şu bilgileri vermektedir : [61] " Tevfik: Kulda itaat etme gücünü yaratmaktır. Hızlân: Kulda günah işleme gücünü yaratmaktır. Sonra kendisine tevfik verilen kişi günah işleyemez. Çünkü onun işlemeye kudreti yetmez. Bunun aksinde de söylenecek söz aynıdır. Yani kendisine hızlân verilen kişi de itaat edemez. Çünkü onun itaat etmeye kudreti yetmez.

Mu'tezile: "Tevfik" kelimesini, " lütfun yaratılması" manasına kullanır ki; Allah'a göre: Allah yanında o kul mü'min bilindiği için böyledir. Hızlân ise: Lütfun o kulda imkânsız olduğuna hamledilir. O halde Allah'ın ilminde herkes hakkında mutlaka lütuf vaki olmaz. Belki onlardan bir kısmı vardır ki, kendisine lütfedildiğinde Allah onun iman edeceğini biliyor ve lütfediyor. Onlardan bir kısmı vardır ki; Allah Teâlâ, ona nezdindeki imanını lütuftan başkasını artırmayacağını, ondan başkasını o kimsede ancak azgınlık ve düşmanlıkta ısrarına devamını artıracağını bilir.(Başka bir ifade ile: Mu'tezile'nin görüşüne göre: Tevfik(muvaffak kılma), Allah Teâlâ'nın kendi katında inandığına dair bilgisine dayalı olan lütfunun bir sonucudur. Hızlân ise, sözkonusu lütfunun olmamasının sonucudur. O halde her kul hakkında lütfetmesi Allah'ın bilgisinde gerçekleşmemektedir. Bilakis insanlardan öylesi vardır ki, Allah, o kimseye lütfetmişse o kimsenin iman edeceği Allah'ın bilgisinde vardır.Lütfetmediği kimsenin ise, inanmıyacağına dair Allah'ın bilgisi vardır. Yani Allah o kimseye lütfetmiş olsaydı bile o kimse azgınlığında ısrarlı olacaktı ve sınırı aşmaya devam edecekti)

Aslında Mu'tezile Mezhebinde olanların dayandıklarının temeli gözönünde bulundurulursa: " Cenâb-ı Hak bütün yaratıkları muvaffak olmaları üzerinde muktedir kılmakla vasıflanamaz yani Allah bütün insanları muvaffak etme gücüyle muttasıf değildir " demeleri gerekirdi. Zira bu, dinin ve Kitab-ı Mübîn'in nasslarına aykırıdır. Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: " Eğer biz dileseydik herkesi elbette hidâyete erdirirdik[62]" . Bu ayeti Medârik, tefsirinde şöyle açıklıyor: " Eğer nefis, hidâyet yoluna gitmeye ihtiyarını(iradesini) sarfetmiş olsaydı biz de bunu, bu hidâyeti lütfederdik. " Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: " Eğer Rabbin dileseydi bütün insanları muhakkak ki, bir tek ümmet yapardı. Onlar ihtilaf

---

[61] Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik, Kitabü'l-irşâd, (M. Yusuf), Kahire,1950, s. 254-255(Bu alıntı :Hud,11/118 ayetiyle sona eriyor)

[62] Secde, 32/13.

edici bir halde (işte böylece) devam edip gideceklerdir [63]". Diğer ayetlerde de durum böyledir.

Taftâzânî (v.793/1391)'ye göre lütuf ve tevfik: İnsanda Allah'ın itaat gücünü yaratmasıdır. Hızlân: İnsanda Allah'ın masiyet gücünü yaratmasıdır [64].

İtikatta mezhep imâmı olan Mâturîdî'nin de görüşünü aksettiren Beyâzîzâde (v.1097/1686)'ye göre hızlân: Tevfik'in olmaması; Allah'ın kişiyi nefsiyle yardımsız, başarısız bir şekilde bırakması, kendisinde yarattığı azmi kullanmasının olmamasıdır. İşte bu ilâhî âdete(kanuna) göre fiille beraber yaratılan küllî ve mutlak kudretin kapsamına giren cüz'i bir kudrettir [65].

Kadı Abdulcebbâr (v. 445/1024)'a göre hızlân: Kafirin kendisinden delilin çekilmesiyle, alınmasıyla onun hafife alınması, kötü durumlara düşmesi ve müstehak olması. Böylece kalbine korku salma ve aklına korku getirmek suretiyle cezalandırılmasıdır[66].

Hızlân ile ilgili âyetlerden bir kısmının tefsiri şöyledir:

İbn Kesir (v. 774/1373): Âl-i İmrân, 3/ 160. ayetinin tefsirinde: Allah'ın yardımı, tevfik ve izzet, bunları kesmesi ise hızlândır[67].

İsrâ,17 / 22. ayetinde ise hızlân: Şirk koşulması halinde insanın zelîl ve hakîr hale düşmesi, Allah'ın ona yardım etmemesi ve insanın da elinden hiç bir şeyin gelmemesidir[68].

Furkan, 25 / 29. ayetinde hızlân: İnsanın Hak'tan sapması, batıl işlerde kullanılması, yardımsız, yapayalnız bırakılmasıdır[69].

Leyl, 92 / 7. ve 10. ayetlerin tefsirinde : 7. ayetteki (اليسري) el-Yüsrâ =Mümin için kolaylık(tevfik);10. ayetteki (العسرى) el-Usrâ= Kafir için zorluk(hızlân) olduğunu birçok ayet ve hadisle açıklayarak şöyle denmektedir: Kim hayır yoluna yönelirse onu "tevfik" ile mükafatlandırır. Kim ki şer yoluna yöne-

---

[63] Hud,11/118.
[64] Teftâzânî, Şehu'l-Makâsıd, c. II, s.159-160.
[65] Beyâdî(el-Beyâzî, Beyâzîzâde) (v.1097/1686), Kemâleddin Ahmed b. Hasen b. Sınaeddin Yusuf el Bosnevî, İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm, neşr: Yusuf Abdurrezzâk, Kahire, 1369 / 1949, s. 303.
[66] Kadı Abdulhcebbâr, b.Ahmed el-Hemedânî, Müteşâbehü'l-Kur'an, Kahire, 1969, Kısım, I, s. 726-727.
[67] İbn Kesir, Ebu'l-Fida' İsmail b, Ömer, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm, Dâru'l-hadis(Dâru'l-Endelüs), Beyrut, 1966, c. II, s. 143.
[68] İbn Kesir, a. g. e. c. IV, s. 297.
[69] İbn Kesir, a. g. e. c. V, s.149.

lirse onu " hızlân" ile cezalandırır. Bunların her ikisi de ezelde takdir edilmiş bir kaderdir [70].

Fahru'd-Din er-Râzî(v. 606/1210): Âl-i İmrân,3 / 160. ayetini: İbn Abbas şöyle tefsir ettiğini belirtmektedir.:" Size Bedir gününde yardım ettiği gibi yardım ederse, size hiç kimse galip gelemez.Uhud gününde sizi yardımsız bıraktığı gibi yardımsız bırakırsa, size hiç kimse yardım edemez..." Râzî, bu konuyu dört mesele halinde sunar. Buralarda Allah'ın isyan edenlere yardımını kesip, yardımsız bıraktığının(hızlânın); Kafirin küfründe de, yardımını kesmesiyle ancak tahakkuk edeceği; itaat edenlere ise Allah'ın yardım edip(tevfik), mü'minin imanının ancak Allah'ın yardımıyla tahakkuk edeceğidir [71] .

İsrâ, 17 / 22. ayetin tefsirinde: Allah'a yalan söyleyip şirk koşanların yardımsız ve korumasız bırakılıp (hızlân); kötülenmeye müstehak olacakları; kendisine şükredip itaat edenlerin nimete mazhar olacakları(tevfik) beyan edilmektedir [72].

Furkân, 25 / 29. ayetin tefsirinde Râzî, Allah ve Resûlüne muhalefet ederek sapıtan yardımsız kalan(=hızlân) insan ve cin cinsinden olanların şeytan gibi olacağını belirtir [73].

Râzî, Leyl, 92 / 7. ve 10. ayetlerini, yedinci ayette geçen (el-yüsrâ), cennet, hayr, kolaylık ve taata erişme (tevfik); 10. ayette geçen (el-Usrâ) ise onun zıddı olarak: cehennem, şer, zorluk ve masiyete erişme(hızlan) manaları ile tefsir ediyor [74]. Râzî, buradaki Leyl,92/7. ayetinde Allah'ın mümini " tevfik" e özgü kıldığını (çünkü Allah mümin için taatı masiyetten daha râcih kılmıştır), Leyl, 92/10. ayetinde ise kafiri "hızlân"a özgü kıldığını gösterir. Çünkü Allah, kafir için masiyeti, taattan daha râcih kılmıştır. Bu ayet " Rüchan=tercih etme" nin meydana gelmesini gösterince, âlimler: " vücûbu=kafirin mutlak olarak hızlân'da; müminin de tevfik'de kalmasını" gerekli görmüşlerdir[75]. Râzî, bu Leyl, 92/7. ve 10. ayetlerin tefsirinde el-Keffâl'in görüşünü, naklî delillerini zikrederek cevabını mezhebi olan Eş'arîler'in görüşünü bildirerek Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği " çalışma-kader" ile ilgili hadîs üzerindeki

---

[70] İbn Kesir, a. g. e. c. VII, s. 305-306.

[71] Fahreddin(=Fahru'd-Dîn) er-Râzî, et-Tesîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb), Tahran, ts, c. IX, s. 68-69.

[72] Fahreddin er-Râzî, a. g. e. c. XX, s. 182: Özellikle 3. mesele.

[73] Fahreddin er-Râzî, a. g. e. c. XXIV, s. 76: 6. mesele.

[74] Fahreddin er-Râzî,a. g. e. c. XXXI, s.199: 1. mesele.

[75] Fahreddin er-Râzî, a. g. e. c. XXXI, s. 200: 4. mesele.

fikirleri beyan ederek "...amel ediniz. Herkes Allah'ın bilgisine uygun olan şeye müyesserdir" hadîsinin kendi görüşünü ortaya koyduğunu söyler... [76].

İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350): Zümer, 39/8. ayetin tefsirinde: Bu Zümer, 39/8. ayetteki "...=Habîbim de ki: küfrünle eğlenedur", sözü "hızlân" babından yani "desteğini çekmek" babındandır. Sanki, ona " Benim sana iman ve taatan emrettiğimi sen reddettin" demiştir. Bundan sonra sana onu terketmeni emretmemiz, onu emretmemen hakkındadır. Bu durum hızlânda aşırı gitmektir... [77].

M. Reşit Rızâ (v.1935) kendisinin ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin "tevfik" ve "hızlân" konusundaki görüşlerini şöyle belirtmiştir:" Tevfik: Allah'tan özel bir yardımdır. Bazı kullarına fazlı ile verir, başarısını nereye koyacağını, mesajını kime vereceğini iyi bilir. Tevfik: Allah'ın bir kimsenin kendi gücüyle elde edebileceği başarılarla, kendi gücüyle elde edemeyeceği başarıları lütfettiği kişide toplaması demektir. Kişinin kendisi için hayır ve maslahat olan şeyleri toplaması gibi. Böylelikle ikisi de kendisinde toplanmış olur. Hızlân:"tevfik"in zıddı ya da yokluğudur. Yani o (hızlân, negatif bir şeydir (olumsuz bir iştir). Fakat Allah mahzûl (hor,hakir,zelil,perişan) olan kula hiç bir şekilde zulmetmez. Bir şeyin gerçeği olumlu olduğu halde olumsuz bir şekilde yorum yapılabilir. Yine bir şeyin mahiyeti olumsuz olduğu halde olumlu bir şekilde yorum yapılabilir.

Bu konuda el-Cevziyye ise şöyle der: Allah'ı tanıyıp bilenlerin hepsi: " Allah'ın, kişiyi kendi nefsine bırakmaması " tevfik" ; kişiyi kendi nefsine bırakması " hızlân" olduğu konusunda ittifak etmiştir. Kişiyi kendi kendine bırakmaması demek: senin gücünden daha fazla bir güç verip ve kendi nefsin için bilmiş olduğun hayırlara doğru senin iradenin yöneltilmesi demektir. Başarının ona bağlı olması kendi kudretinde olmayıp da çalışmanla varamayacağın hayrı elde etmendir. Bunların bir kısmı psikolojk bir kısmı da dış sebeplere bağlıdır..." [78].

İbn Hazm (v. 456/1064)'a göre: "Hızlân: Allah'ın kişinin sapıklığını yaratması ve böylece kişinin onunla sapıtacağı şeyi yapmasıdır[79]" . " Kişinin küfür

[76] Fahreddin er-Râzî, a. g. e. c. XXXI, s. 200-201, 4. mesele.

[77] İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsü'd-Din Ebu Abdillah b. Ebî Bekr, el-Fevâidü'l-Müşevvik İlâ Ulûmi'l-Kur'an ve İlmi'l-Beyân, Beyrut, 1982, 81. kısım, s. 325.

[78] Reşit Rızâ, es-Seyyid M. Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerîm(Tefsiru'l-Menâr), 2. baskı, Beyrut, ts, c. VIII, s. 45-46.

[79] İbn Hazm, Ebu M. b. Ali b. Ahmed: Kitabü'l-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, Mısır, 1321/1903, c. III, s. 38.

ve isyanı onun(hızlân)la olur ve şeytâna tâbi olur [80]". " Hidâyet ve hayır olmayan, günah ve hızlân olan salih değildir[81]".

Allah Teâlâ'nın taat, iyi, güzel ve hayır için yaratmış olduğu mümini; taata, iyiye, güzele ve hayra hazırlaması " Teysir ve Tevfik" ; Allah Teâlâ'nın ma'siyet ve şer için yarattığı fâsık ve kafir; ma'siyet ve şerre hazırlaması " Hızlân" dır. Hızlân: Tevfik, hidâyet, lütf ve ihsânın zoddıdır.

Bu görüşte bana göre, çok incelik var. Zira Allah isterse bir insanı mümin, isterse de bir insanı kafir yapabilir. Elbette bunlara gücü yeter. O kâdirdir. Fakat aynı zamanda Allah âdildir, asla zulmetmez. İnsanlara güçlerinin yetmediği bir şeyi de asla yüklemez. Bu duruma göre: Allah, İnsan istediği için onu hidâyete eriştirip onun mümin; Allah, insan istediği için onu dalâlette bırakıp onun kafir olmasını mı sağlamıştır. Yoksa, Allah istediği için mi bir insan hidâyete erip mümin; Allah istediği için mi bir insan dalâlete girip kâfir olmuştur. Elbette insan istediği için mümin; insan istediği için kafir olmuştur, olmaktadır.

Ayrıca burada kaza-kader, ilim, irade, güç ve kesb çok önemlidir. Fakat öncelikli olarak "hidâyet ve dalâlet"in bilinmesi gereklidir. Hidâyet, doğru yolu bulmadır. Dalâlet ise, doğru yolu bulmama, sapıtmadır. Bir insan, Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın çağrısına uyarsa Allah o insanda itaatı ve imanı yaratır. O insan da mümin olur. Bu, Allah'ın o insana teysir ve tevfikidir. Fakat bir insan, Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın çağrısına uymazsa Allah o insanda isyan ve küfrü yaratır.O insan da kafir olur. Bu, Allah'ın o insana hızlânıdır.

Netice: İhânet (=Hızlân): Allah Teâlâ'nın bir insanı yardımsız, izzetsiz, ihsansız bırakması, güçsüz, zayıf, hakîr ve zelîl hale düşürmesi ve onda günah işleme gücünü yaratmasıdır. Kelâm'da ihânet(=hızlân): Küfrü ve fıskı açık olan bir takım insanlar elinde isteklerine aykırı olarak meydana gelen hârikalardır.Bu hârikalar o insanları yalanlamak, rezîl etmek maksat ve hikmetine yöneliktir. Burada şunu gözden kaçırmamalıyız: Bir insanın istediği şey iyi veya kötü olabilir. Bu seçim kendisine aittir. Önemli olan nokta bu kişinin istediği doğrultuda, arzusuna uygun olarak Allah Teâlâ'nın, o işi yaratmasıdır. Sorumluluk seçim yapan insana aittir, yükümlülükten kaçamaz.

[80] İbn Hazm, a. g. e. c. III, s. 41.
[81] İbn Hazm, a. g. e. c. III, s. 171.

ERGEN KİŞİLİĞİ BAĞLAMINDA DİN-KİŞİLİK İLİŞKİSİ

Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim BAHADIR[*]

Abstract

The Relation Between Religion and Personality in Context of Adolescent Personality

Personality is an concept that includes both imlicitly or explicity all features of human being. Since the all messages of religion drected to human being there is a mutual relationship between religion and personality. A strong religiosity serves to form a stable personality and a stable personality helps with forming a strong religiosity. Religion plays an important role in devoloping of personality during the period of adolescence that means a new formation. Briefly speaking, religion plays an important role in both forming personality of adolescent and protecting it.

En genel anlamıyla kişiliği, "bir insanı nesnel (objektif) ve öznel (subjektif) yanlarıyla diğer insanlardan farklı kılan duygu, düşünce, tutum ve davranış özelliklerinin tümü"[1] şeklinde tanımlamak mümkün görünmektedir. Bu durumda kişilik kavramı, insanın farkında olduğu ve olmadığı tüm biyo-

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

[1] Bkz. Köknel, Özcan, Kaygıdan Mutluluğa Kişilik, 4. Baskı, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1982, s. 23. Daha farklı tanımlamalar için Bkz. Cüceloğlu, Doğan, İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, s. 404; Morgan, Clifford T., Psikolojiye Giriş Ders Kitabı, 5. Baskı, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Yayınları, Ankara 1988 s. 311; Şemin, Refia, Gençlik Psikolojisi, 2. Baskı, İ.Ü.E.F.Yay., İstanbul 1984., s. 97; Jersild, Arthur, T.; Gençlik Psikolojisi (Çev. İ.N.Özgür), 2. Baskı, Gün Matb., İstanbul 1974, s. 403; Guillaume, Paul, Psikoloji, (Çev. R. Şemin), İ.Ü.E.F.Yay., İstanbul 1970, s. 228; Cole, Luella- Morgan, John B., Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi (Çev. B.H. Vassaf), 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1975, s. 377;

psiko-sosyal niteliklerini kapsayabilecek bir genişlik arz eder. Bu yazıda, dinin gerek kişiliğin yapılanmasında ve gerekse bu yapının korunmasında icra ettiği belli başlı fonksiyonlar ele alınarak ergenlik dönemi din-kişilik etkileşimi üzerinde durulmaktadır.

İnsan hayatını aşamalar halinde sınıflandırdığımızda, her gelişim aşamasının karakteristiğine göre değerlerin, kişilik üzerinde önemli etkileri söz konusudur. Kuşkusuz din ile insan arasında birbirine geçmiş karşılıklı bir ilişki hüküm sürer. Bu ilişkinin bir yanında tutarlı bir değerler sistemi olarak dinin insana yönelik mesajları yer alırken, diğer yanında insanın doğuştan potansiyel bir ihtiyaç olarak ruhunun derinliklerinde barındırdığı ve hayata iştirakıyla birlikte çevre şartları doğrultusunda sürekli geliştirdiği bir dinî yapılanmadan söz edebiliriz. Kendi ötesinde bir aşkınlığa yönelmişliği ifade eden bu yapılanma, kişilik düzleminde din-insan ilişkisinin, aralarındaki bağların gücü nedeniyle birbirinden bağımsız olamayacağı sonucuna ulaştırır. Buna göre, insan için dinin önemi ne kadar büyük ise, din için de -mesajın konusu olarak- insanın önemi, en az o kadar büyüktür. Ancak, bu ayrılmazlık fonksiyonel değerini, doğal olarak insan bağlamında ortaya koyar.[*]

İlahiyatla doğrudan ya da dolaylı ilgilenen önemli din araştırmacılarının hemen her birinin, kendine özgü bir din tanımlaması vardır. Bu çerçevede antropolog Geertz'in "*Din, varoluş konusunda genel mahiyette kavramlar dile getiren; insanlarda güçlü, derin, kalıcı motivasyonlar ve ruhi eğilimler uyandıracak tarzda etkilerde bulunan bir semboller sistemidir…*"[2] şeklindeki din tanımlaması, yukarıda sözü edilen fonksiyonel değeri dile getirir. Zira bu tanımlama, metafizik etkilere, bireyin sahip olduğu temel eğilimlere ve genel bir anlam çerçevesine yaptığı vurguyla, insan-insan ötesi ilişkisini psikolojik gerçeklik bağlamında ele alır ve sistemli bir kişiliğin oluşumunda dinin kapsamlı rolünü dile getirir.

[*] Ergenlik dönemi dini gelişim süreci için bkz. Bahadır, Abdülkerim, Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler, U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1993, s. 30-34; (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ayrica, Bahadır, Abdülkerim, "Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler", Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, (Ed. H. Hökelekli), Ankara Okulu Yay, Ankara 2002, s. 255-258; Bahadır, Abdülkerim, "Ergenlik Döneminde Din ve Ahlak Gelişimi", Mehir Aile Dergisi, S. 1, Konya 2001, s. 45-54

[2] Bkz. Hökelekli, Hayati; Din Psikolojisi, TDV Yay. , Ankara 1993, s.69-70; (Geertz, Cl. "La religion comme systeme culturel", Essais d'Antropologie Religieuse Gallimard edt., Paris 1972, s.23'den naklen)

Bu gerçekliğe işaret etmek üzere Belçika'lı psikolog Antoine Vergote din ile ilgili eleştirisinde, Geertz'in din çözümlemesini içerik yönünden tahlil eder ve netice olarak onun aşkınlık, objektiflik, etkinlik, kalıcılık, sembolizm gibi dinin aslî unsurlarını dikkate alan görüşüne katıldığını ifade eder.[3] Burada her iki anlayış birlikte değerlendirildiğinde, hem Geertz'in hem de Vergote'un, insan merkezli bir din tanımlaması hedefledikleri sonucuna varılabilir. Ancak, insanı ön plana alan bu düşünceyi, psikolojizm gibi indirgemeci bir açıklama tarzıyla eş değer görmek, doğru değildir.

Şerif Mardin, ideoloji-din karşılaştırmasıyla ilgili değerlendirmesinde, dinin insan hayatındaki fonksiyonunu üç boyutta ele alır. Ona göre dinin birinci fonksiyonu, kişisel plandadır: Din, bir taraftan bireyin din dışı bir kültürün veya ideolojinin telafi edemediği acziyet ve eksikliklerine yönelik çözüm yolları sunarken diğer taraftan da ona, sınırlı yapısıyla kavrayamadığı olayları açıklayabilecek kapsamlı bir anlam sistemi sunar. Dinin ikinci temel fonksiyonu kültürel plandadır: Semboller sistemi olarak din, insanın yaşadığı dünyayı özel bir gözlükle görmesini sağlayacak kavramsal görüş imkanları hazırlar. Üçüncü temel fonksiyonu, toplumsal yapı unsurlarının istikrar kazanmasını sağlamakla ortaya çıkar.[4] Din bu üçlü fonksiyonuyla bireyin hem kendi iç derinliklerinde hem de yaşadığı sosyo-kültürel çevre içerisinde uyumlu ve bütüncü bir kişilik yapısı sergilemesinde organizatör rolü oynar. Tabiatıyla bu düzenleyici rol, güdüleyici ve farklılaşmış bir dinî oluşumda en üst düzeyine ulaşır.

Deneysel Psikoloji'nin (Dorpater Ekolü) önemli temsilcilerinden biri olan Werner Gruehn'in[5] tespitlerine göre, tutarlı bir kişiliğin oluşturulmasında ve güçlü bir "ben paylaşımı"nda etkin motivasyon faktörleri, ancak dinî bir muhteva kazandıkları zaman en güçlü konumlarına ulaşabilmektedirler. G. Wilhelm Allport da, *"Din, her şeyin derinliğinde bulunan anlamı keşfetmede en büyük güçtür. Bu noktada din, bütün dünya görüşleri arasında en tutarlı ve en kapsamlı olanını ortaya koyar"*.[6] şeklindeki ifadesiyle, dinin zihinsel ve duygusal yönelişlere açık mükemmel bir anlam kaynağı ve hayat felsefesi teşkil ettiğine dikkat çeker.

---

[3] Geniş bilgi için Bkz. Vergote, Antoine; "Religion und Psychologie", Religionspsychologie, Hrsg. E. Schmitz, Hogrefe Verl., Göttingen 1992, s. 4-8.

[4] Mardin, Şerif; Din ve İdeoloji, 6. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 65.

[5] Bkz. Holm, Nils; Nils G., Einführung in die Religionspsychologie, ErnstReinhart Verlag, München-Basel 1990, s. 13.

[6] Grom, Bernhard-Schmidt, Josef, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens ,4. Auflage, Herderbücherei, Freiburg-Basel-Wien 1979, s. 103-104.

Diğer yandan dinin insan kişiliğine sağladığı imkanlarla ilgili görüşlerini ortaya koyarken Allport, tek veya çift nedenli motivasyonlara bağlı açıklamaları, eksik ve çoğu zaman yanıltıcı kabul ettiğini belirtir. Ona göre dinî yönelişin ardındaki motifler, üç temel kategoride ele alınabilir. Bunlar, varlığın bütününü kavramaya yönelik motifler; değer arayışına yönelik ihtiyaçları dile getiren motifler ile organik ya da bedensel arzu ve ihtiyaçları dile getiren motiflerdir. Din, varoluş konusunda irrasyonel bilgiler de vererek hayatın bir bütün olarak kavranmasını sağlar. Böylece bilimin cevaplayamadığı pek çok soruya birey, dinde cevap bulabilir. Dini ile kurmuş olduğu güçlü ve içten ilişkisinden ötürü dindar insan, din dışı bir hayat sürmeyi yeğleyenler karşısında önemli bir avantaj olarak acı, ölüm vb. gibi en zor durumları bile sükunetle karşılar, bunlardan doğan engellenmeleri aşmaya çalışır ya da bu tür olayları kabul edilebilir bir muhteva içerisinde yorumlar.[7]

Geertz'in din tanımını ergenlik dönemi kişilik etkileşimi açısından değerlendirdiğimizde, tanımın döneme ait zihinsel ve psikolojik süreçler üzerindeki dinin özel fonksiyonlarına kayda değer atıflarda bulunduğunu söyleyebiliriz. Ergen, yaşadığı gelişim döneminin tabiatı gereği, zihinsel alanda ortaya çıkan soyut yapılanmaya uygun olarak varlığın ve varoluşun ne anlama geldiğini kavrama sorunu ile yüz yüze gelir. Bunun doğal bir sonucu olarak yaşanan gerçekliği anlamlandırma çabasında o, her türlü açıklama modellerine ilgiyle yaklaşır. Din bu yönelişinde ergene, ortaya koyduğu ilkeler ve sembolik sistem çerçevesinde, varoluşun anlamını ve amacını içeren büyük ölçüde tatmin edici bir açıklama modeli sunar.

Özellikle görüşlerini tutarlı ve sistematik temeller üzerine oturtan ve gelişmeye kapalı olmayan dinler, bireyin zihinsel, ruhsal ve toplumsal yapısını belirleyecek düzenlemelerin yanında, bu alanlarda ortaya çıkacak problemleri çözebilecek prensipler ve mesajlar da içerir. Buna göre din, pek çok konuda doyurucu cevaplar veren değer sistemiyle kendisini ergenin hemen tüm arayışlarına açık tutar.

Her şeyden önce din, ergenin ruhunun derinliklerinden gelen en temel ihtiyacını, yani inanma ihtiyacını karşılar[8]. Ancak, geniş anlamda din, ergenin sadece inanma ihtiyaç ve arzusunu değil, onun kendisi, fizisel ve sosyo-kültürel çevresi ile ilgili beklenti ve arayışlarına da cevap verir. Ayrıca, ilişkilerini organi-

---

[7] Geniş bilgi için bkz. Grom, Bernhard, Religionspsychologie, Kösel Verlag, München 1996, s. 105-111.

[8] Utsch, Michael; Religionspsychologie, Kohlhammer Verlag , Stuttgart-Berlin-Köln 1998, s. 90.

ze edecek ve koruyacak genel prensipler koyar ve bunları dinî-ahlâkî normlarla hem destekler hem de kontrol altında tutar[9].

Duyum mekanizması aracılığıyla gelen uyaranların organizasyonundaki düzenleyici rolü ile zihnin rasyonel yapısıyla cevap bulamadığı metafizik sorular karşısındaki açıklayıcı yönü, dinin konumuz açısından en önemli iki fonksiyonudur. Brown'un (1966), dinî inançlarla ilgili *"bireylerin çevresel şartlarla baş edebilmek, olayları açıklayabilmek ve yorumlayabilmek için başvurdukları zihinsel kategorilerdir"*[10] şeklindeki tipik tanımlaması, dinin hem genel yüklemede hem de başa çıkma davranışında sahip bulunduğu konumun önemine dikkat çeker.

İnsan tabiatının tipik bir özelliği olarak belirsizlikler ve anlama ihtiyacının karşılanmadığı durumlar, gerginlik yaratır[11]. Olumsuz sonuçlara yol açabilecek bu tarz gerginliklerin giderilmesi, ya zihne ulaşan verilerin organize bir bütün veya anlamlı bir sistem içerisine yerleştirilmesiyle ya da önceki birikime uyarlanmasıyla mümkün olabilir.[12] Din, tutarlı ve ölçülere bağlı yapısıyla ergene, gerek böyle bir sistem oluşturmasında ve gerekse zihinsel bir bütünlük kazanmasında, önemli dayanaklar sağlar.[13] Bundan başka din, zihinsel unsurlar arasında ayrışma, birleştirme, uzlaştırma vb. gibi etkinlikler noktasında, [14]belirli bir hayat görüşü geliştirme zorunluluğu duyan ergen için önemli bir düzenleyicidir.[15]

Diğer taraftan din, yukarıda ifade dildiği gibi zihnin kendi sınırlı kapasitesi içerisinde ürettiği ve çözmekte zorluk çektiği insan ötesiyle ilgili sorulara hazır cevaplar sunarak, ergeni gereksiz detaylardan ve kısırdöngüden korur; getirdiği ölçülerle zihinsel çelişkilerin ya da çıkmazların olumlu bir şekilde çözümlenme-

---

[9] Kılıç, Recep, "Din ve İnsan", Din Öğretimi Dergisi, Sayı 29, Ankara 1993, s. 52.

[10] Bkz.Yaparel, Recep,"Depresyon ve Dinî İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", D.Ü.E.F.D. Dergisi, S. 8, İzmir 1994, s. 279.

[11] Grom, age, s. 105, Fizzotti, Eugenio, "Die therapeutische Dimension von Religion", Die Kunst sinnvoll zu heilen, Hrsg., Mark Seidel, Institut für Logotherapie und Existenzanalyse, Verlag Lebenskunst, Tübingen 1996, s. 135.

[12] Bkz. Mardin, age, s. 65; Hökelekli, age, s. 115-116.

[13] Bkz. Schreuder, Osmund; "Religiosität und Gruppenkultur", Religionspsychologie, Hrsg. E. Schmitz, Hogrefe Verl. Göttingen 1992, s. 221; Plaum. Ernst; "Religion aus persönlichkeitspsychologischer Sicht", Religionspsychologie, Hrsg, E. Schmitz, Hogrefe Verl. Göttingen 1992, s. 30-31.

[14] Fromm, Erich, Sağlıklı Toplum (Çev. Y. Salman-Z. Tanrısever) Payel Yay., İstanbul, 1982, s. 79-80; Hökelekli, age, s. 115-117.

[15] Özbaydar, Belma; Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma, İ.Ü. Tecrübî Psikoloji Enstitüsü, İstanbul 1990, s. 61.

sinde ona yardımcı olur. Her ne kadar zihinsel süreçler insan-üstü bir tabiat ile ilişki kurabilecek bir yapılanmaya sahip ise de, gerçekte bu imkanı ve içeriği sunan, dinin ve kutsalın kendisidir. Dinin olmadığı yerde zihin, aşkınlıkla ilgili arayışını elbette sürdürür. Fakat ulaşabileceği netice, dine oranla yanıltıcı bir karakterden tam anlamıyla uzak olamaz.

İnsanı dine bağlayan biyolojik, psikolojik ve sosyo-kültürel ihtiyaç, güdü, istek, arzu gibi bilinçdışı ya da bilinçli eğilimlerin, -ortak temellerine rağmen-sayıları hakkında kesin bir hükme varmak oldukça zordur. Böyle olmakla birlikte gerek engellenmeye ve gerekse istek ve arzulara dayandırılan bazı açıklama modelleri de vardır. Örneğin, E.Fizzotti'ye göre aidiyet ihtiyacı ve duygusu, kimlik arayışı, gerçek bir dinî tecrübe arzusu, güvenlik ihtiyacı, kendini değerli kılma arzusu ve mutluluk arayışı, gerçeği öğrenme, bilgilenme ve inanma arzusu ile rehberlik arayışı, insanı dine yönelten istek ve ihtiyaçların başlıcalarıdır[16]. Kayda değer bir nokta olarak hem Allport'un hem de Fizzotti'nin açıklamalarında sıralanan ihtiyaç, beklenti ve arzular, ergenlik döneminde, realiteyi bizzat yaşama anlamında çoğu zaman ilk defa ve en fazla yoğunluk kazanan arzular arasında yer almaktadır.

İnsanın doğumdan-ölüme uzanan hayat çizgisi üzerindeki gelişim seyrine göz attığımızda, kişisel hayat sürecinin sorun ve sınırlılıklarla dolu olduğu gerçeği ile karşı karşıya geliriz. Birey, daha doğarken çaresizliğini beraberinde getirir. Üstelik, biyolojik eksiklik ve güçsüzlüklere çok geçmeden psikolojik ve toplumsal güçsüzlük ve sınırlılıklar da eklenir. Aslında büyüme ve gelişme, biyofizyolojik ihtiyaçları karşılama noktasında başkalarına bağımlılığı, geçen zamanla birlikte büyük ölçüde ortadan kaldırır. Ancak, olumluya yönelik benzer bir gelişmeyi psikolojik-ruhsal alanda kaydetmek, çoğu zaman mümkün olmaz.. Yaşadığı psikolojik karmaşa içerisinde özellikle problem olarak gündeme gelen sonluluk, ölümlülük, belirsizlik, bilgisizlik, zayıflık ve güçsüzlük gibi pek çok konuda ergen, çözüm bulabileceğine inandığı yüce bir varoluşla ilişki kurma ihtiyacı duyabilir.[17] Dinî yönelişinde o, daha farklı beklentilere de sahip olabilir. Fikri açıklık, anlama ve anlam ihtiyacı[18]; güvenlik ve sığınma ihtiyacı[19]; şükür

[16] Geniş bilgi için, Fizzotti, agm, s. 133-136.

[17] Bkz. Kutup, Muhammet; İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler, (Çev. Bekir Karlığa) İşaret Yay., İstanbul 1987, s. 281-286; Grom-Schmidt, age, s. 127; ayrıca bkz, Şentürk, Habil, Din Psikolojisi, Esra Yay., İstanbul 1997, s. 133-134.

[18] Fromm, Erich, Sağlıklı Toplum (Çev. Y. Salman-Z. Tanrısever) Payel Yay., İstanbul, 1982, s. 79-80; Hökelekli, age, s. 115-117.

ve minnettarlık ihtiyacı[20] bu noktada en fazla gündeme gelen ihtiyaçlar arasında zikredilmektedir. Schmitz'in 1985'te gerçekleştirdiği bir araştırmada, gençlerin yaklaşık üçte ikisinin zorluklar karşısında duaya yöneldiklerine dair bulgusu,[21] bu gelişim aşamasında insan-ötesi çözüm arayışlarının önemini ve yoğunluğunu ortaya koyması bakımından dikkate değerdir.

Yukarıdaki değerlendirmelere ilave olarak genel anlamda din-kişilik ilişkisine yaklaşırsak, ruhsal organizasyon sürecinde dinin kişilik üzerinde belirleyici fonksiyonlara sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Dinî inanç, kişiliği oluşturan temel yapı taşlarına nüfuz ederek duygu, düşünce, tutum ve davranışların şekillenmesi üzerinde önemli bir rol oynar. Ayrıca din, kişiliği oluşturan öğeleri sistematik bir bütün etrafında toplar. Zamanla bireyin tüm ilişkileri bu merkezden düzenlenir.[22] Böylece dinî etkiler altında organize edilen kişilik, öncesine göre farklı bir forma bürünür ve "dinî kişilik" kavramıyla ifade edilen yeni bir yapı kazanır.[23] Bu yeni yapıyı, öteden beri var olan kişilik öğelerinin dinî bir muhteva kazanmış yeni şekilleri oluşturur. Dinî inançlar, dinî duygular, dinî düşünce ve ilgiler, dinî tutum ve davranışlar vb. bu bağlamda zikredilebilir.[24]

Din, insanın güven, sığınma, koruma, dayanma, kabul görme, sevilme gibi en ilkel ihtiyaçlarına cevap verdiği kadar,[25] hayatı çekilir kılan umut, iyimserlik gibi temel dinamikleri; fedakârlık, sorumluluk, üretkenlik gibi insanı insan yapan psiko-sosyal unsurları da destekler.[26] Bütün bunların yanında din, hayatın korkutucu, endişe verici yanlarını dile getiren dramatik olaylara, ölüm ve

---

[19] Bkz. Clark, W.H., "Çocukluk Dönemi Dini" (Çev. N. Armaner), A.Ü.İ.F.D., C. XXIV, Ankara 1981, s. 177-179; Armaner, Neda, Din Psikolojisine Giriş I, Ayyıldız Matb. Ankara- 1980, s. 81-82; Hökelekli, age, s. 112-115.

[20] Bkz. Grom-Schmidt, age, s. 128-131.

[21] Schmitz, agm, s. 144.

[22] Hökelekli, age, s. 187; Freyer, Hans; Din Sosyolojisi, (Çev. Turgut Kalpsüz), A.Ü. İ.F. Yay., Ankara 1964, s. 78; ayrıca inancın içsel uyaranlar üzerindeki güçlü etkisi için bkz. Robbins, Anthony, Sınırsız Güç , (Çev. M. Değirmenci), İnkılap Kitabevi, İstanbul 1992, s. 59-61.

[23] Bkz. Hökelekli, Hayati; "Dinî Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü", Diyanet Dergisi, Cild: XXII, Sayı: 2, Ankara 1985, s. 20-21.

[24] Peker, Hüseyin; Din Psikolojisi, 2. Baskı, Aksiseda Matbaası, Samsun 2000, s. 143.

[25] Bkz. Kolbe, Christoph; Heilung oder Hindernis , Religion bei Freud Adler Fromm Jung und Frankl, Kreuz Verl., Stuttgart 1986, s. 237; Grom, age, 80-82; Fizzotti, agm, s. 122, 134-135; Yavuz, Kerim, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, D.İ.B. Yay., Ankara 1983, s. 129; Peker, Hüseyin, "Dini İnanç ve Stres İlişkisi", Din Öğretimi Dergisi, Sayı : 31, Ankara 1993, s. 54.

[26] Geniş bilgi için bkz. Bahadır, Abdülkerim; İnsanın Anlam Arayışı ve Din, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 79-111

ölüm sonrası hayat gibi anlaşılması zor bir takım tecrübelere[27] karşılık gelebilecek eşsiz telafi mekanizmaları sunarak hayatı yaşamaya değer kılmada yardımcı olur.

New York'ta faaliyetlerini sürdüren "Adjustment Service" tarafından gerçekleştirilmiş geniş çaplı bir araştırmada, dinî bir inanca sahip olan ve bu inancını kutsal bir cemaate devam ederek pekiştirenlerin, diğerlerine göre daha olumlu ve güçlü bir kişilik geliştirdikleri tespit edilmiştir[28].

Kişiliğin oluşumu ve yapılanmasında organizatör etkisi yanında dinî inanç, aynı zamanda kişiliğin dağılmasına yol açacak bozucu etkileri engelleyen koruyucu bir fonksiyona da sahiptir[29]. Ancak, kişiliğin merkezindeki belirleyici konumunu kaybettiği andan itibaren, dinin bu koruyucu fonksiyonu da zayıflar ve zamanla ortadan kalkar[30]. Bu durumda, ruh sağlığı açısından dinî inancın derûni boyutunu bünyesinde barındıracak güçlü ve organize bir kişiliğin zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Binaenaleyh, dinî inanç ile kişilik arasındaki ilişkinin gücünü; her iki tarafın istikrarlılığına, tutarlılığına ve organizeliliğine bağlamak uygun görünmektedir.

---

[27] Dramatik tecrübeler ile ilgili bkz. Pruyser, , Paul W.; Die Wurzeln des Glaubens, Eine Psychologie des Glaubens, Scherz Verl., Bern-München-Wien 1972, s. 59-61, Holm, age, s. 98-138; Grom, age, s. 150-153; Grom, Bernhard,"Gottesvergiftung oder Gothestherapie", Psychologie Heute, 24. Jahrang, Heft 6, Belz Zentralauslieferung, Weinheim 1997, s. 26; Spilka, Bernhard-Schaver, Phillip-Kirkpatrick, Lee; "A General Attribution Theory for the Psychology of Religon", Journal for the Scientific Study of Religion, 1985, s. 15-16; Kurz, Wolfram,"Existentielle, wachstumsorientierte schicksalsorientierte, berufsorientierte Seelsorge", in Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse, Hrsg., W.Kurz-F.Sedlak, Lebenskunst Verl., Tübingen 1995, s. 420-421; Yaparel, Recep, "Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", D.E.Ü.İ.F. Degisi, S. 8, İzmir 1994, s. 278. Ölüm ile ilgili dinin organizatör etkileri için bkz Grom, age, s. 162-164; Moser, Georg; Wage dein Glück, Johannes Verl., Leustesdorf am Rein 1974, s. 336; Hökelekli, age, s. 97, 99-100; Kunhardt, M. Schröter, "Nah-Todeserfahrungen oder ein neues antropologisches Paradigma", Lebendige seelsorge, Jahrgang 47 Heft 2, Seelsorge Verl. Wurzburg 1996, s. 128-130; Koch, Kurt, "Begegnungen der Religion als Zeichen der Hoffnung", Zeitschrift der D.G.L.E., 5 Jahngang Heft 1, Berlin 1996, s. 75-78; Hökelekli, Hayati; "Ölümle ilgili Tutumların Dinî Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", I-II, U.Ü.İ.F. Dergisi, S. 4, Bursa 1992, s. 63-70, 79-85, 90-92.

[28] Link, Hanry C., Dine Dönüş (Çev. Ö.R. Dogrul), Ahmet Halil Kıtabevi, İstanbul 1949, s. 21-22, Pazarlı, Osman; Din Psikolojisi, 3.Baskı, Remzi Kitabevi, Ankara 1982, s. 37.

[29] Gruehn, Werner; Das Werterlebnis, eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage, Österreich -Leibzig 1924, s. 44; Frankl, Viktor- Kreuzer Franz; İm Anfang war der Sinn (von der Psychoanalyse zur Logotherapie ein Gespräch), 3. Anflage, Piper Verlag, München-Zürich 1994, s. 29.

[30] Bkz. Tillich, Paul; Wesen und Wandel des Glaubens, (Weltperspektiven), Verlag Ullstein, Frankfurt-Berlin-Wien 1975, s. 122-125.

Araştırmalara dayalı son bulgulara göre kendi-ötesinde ve üzerinde yüce bir varoluşa; deney-üstü olumlu (pozitif) bir güce ya da derunî bir anlama inanıp bağlananlar, inançsız olanlara karşılık sağlık açısından çok önemli avantajlara sahiptirler. Söz konusu avantajlar şu şekilde sıralanmıştır.

a) Kriz, stres veya sosyal çatışmaları daha kolay aşabilme. Bu noktada inanç, başa çıkma sürecini destekler.

b) Bunalıma ve diğer psiko-somatik hastalıklara yakalanma riskinin daha az olması. Bu noktada inanç, önleyici ve koruyucu bir fonksiyon icra eder.

c) İyileştirmeye yönelik daha güçlü bir umut ve güven geliştirebilme imkanı. Bu noktada inanç, iyileşme sürecini hızlandırır.

d) Alkol, uyuşturucu, sigara gibi bağımlılık yaratan alışkanlıklar geliştirme tehlikesinin düşüklüğü. Bu noktada inanç, sükuneti ve olgunluğu besleyen sağlıklı bir fizyolojik gelişimi destekler.

e) Acı tecrübeleri ve ölümü daha bir sükunetle karşılama, hayatın son aşaması ve ölüm sonrası hayat için korku ve endişelerden uzaklık. Bu noktada inanç, önemli bir düzenleyicidir.[31]

Dinî tecrübe, ergenlik dönemi temel gelişim ödevlerinden birisi olarak benliğin genişlemesi, kendini aşması (Allport) ve yüce varlığa bağlanması anlamına gelirken diğer yönüyle de, benliğin dinî bir gerçeklikle yeniden yapılanması (Gigerson) anlamına gelir.[32] Din, insana yönelik mesajlarıyla benlik bilincini ve değerini yücelten ve koruyan güçlü bir içeriğe sahiptir[33].

Kimlik kazanma ihtiyacı, ergeni güdüleyen en önemli eğilimlerden biridir. Özellikle öne sürdüğü modellerle dinin, birey için hazır kimlik kalıpları sağlamada, topluma büyük bir katkısı söz konusudur[34]. Yaşadığı toplumda kendine uygun bir kimlik bulamayanların çeşitli dinî cemaat ve kuruluşlara bağlanmaları[35], dinin toplumdan daha güçlü kimlik referanslarına sahip olduğu anlamına gelmektedir.

---

[31] Ernst, Heiko; "Macht Glauben Gesund?", Psychologie Heute, 24. Jahrgang, Heft 6, Weinheim 1997,s. 21.

[32] Grom Bernhard-Schmidt Josef; Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens ,4. Auflage, Herderbücherei, Freiburg-Basel-Wien 1979, s. 101-102. Benliğin Genişlemesi İçin bkz. Becker, Peter; Psychologie der seelischen Gesundheit, 2. Auflage, Band 1, Hogrefe Verlag für Psychologie, Göttingen-Bern-Toronto 1997, I, s. 127-128.

[33] Spilka ve diğerleri; agm, s. 8.

[34] Bkz. Hökelekli, age, s. 110; ayrıca Mardin, age, s. 79; Coşkun, Ali; "Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu" Bilgi ve Hikmet, İz yay.Sayı 9, İstanbul 1995, s. 44.

[35] Hökelekli, age, s. 11.

Özetlersek, kişisel niteliklerin tümünü içeren bir kavram olarak kişilik, hayatın başlangıcından ölüme kadar uzanan zaman diliminde, aşamalara bağlı olarak bazen yavaş ve yüzeysel, bazen de hızlı ve köklü değişmelerle gelişimini sürdürür. Ergenlik dönemi, kişilik gelişimi açısından diğer aşamaların hiçbirinde görülmeyecek ölçüde derin değişmeleri içeren kritik bir dönemi ifade eder. Pek çok iç ve dış faktörün etkin olarak katkıda bulunduğu bu değişim sürecinde dinî inanç, hem psikolojik hem de sosyo-kültürel yapılanma açısından birincil rollere sahiptir. Dinî referanslar eşliğinde kişiliğini geliştirdiği takdirde ergen, önemli bir ayrıcalık olarak zihinsel ve ruhsal anlamda pek çok avantaja sahiptir. Din, ergenin varoluşsal sorularına verdiği tutarlı ve doyurucu cevaplarla, nerede nasıl davranabileceğine dair hazır kalıplar sunarak gelişimine katkı sağlar. Böylece o, maddî-manevî ayırımında kendi sınırlılıkları ile ilgili doğru tahminlerde bulunabilir; neyin üstesinden gelip-gelemeyeceğini tespit ederek daha uygun çözümler üretebilir. Bundan başka, engellenmeler karşısında kolayca sarsıntıya uğramaz; baş edemediği sorunlardan asgari zararla sıyrılabilir. Zira dinî hayat, zengin telafi mekanizmalarına sahip metafizik boyutuyla ona güç verir. Sığınabileceği ve güvenebileceği kendi ötesindeki üstün bir güçten ya da yüce bir varoluştan destek alarak direnç kazanır.

BİBLİYOGRAFYA

ARMANER, Neda; *Din Psikolojisine Giriş I*, Ayyıldız Matb. Ankara- 1980.

BAHADIR, Abdülkerim; *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1993.

-------------; "Ergenlik Döneminde Din ve Ahlak Gelişimi", *Mehir Aile Dergisi*, S. 1, Konya 2001, (45-54).

-------------; "Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi,* (Ed. H. Hökelekli), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, (255-306).

-------------; *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2002.

BECKER, Peter; *Psychologie der seelischen Gesundheit*, 2. Auflage, Band 1, Hogrefe Verlag für Psychologie, Göttingen-Bern-Toronto 1997.

CLARK, W.H.; "Çocukluk Dönemi Dini", (Çev. N. Armaner), *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XXIV, Ankara 1981, (175-185).

CLİFFORD T.; *Psikolojiye Giriş Ders Kitabı*, 5. Baskı, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Yayınları, Ankara 1988.

COLE, Luella- Morgan, John B.; *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*, (Çev. B.H. Vassaf), 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1975.

COŞKUN, Ali; "Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu" *Bilgi ve Hikmet*, Sayı 9, İstanbul 1995, (40-47).

CÜCELOĞLU, Doğan; *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, s. 404.

ERNST, Heiko; "Macht Glauben Gesund?", *Psychologie Heute*, 24. Jahrgang, Heft 6, Weinheim 1997, (20-21).

FIZZOTTI, Eugenio; "Die therapeutische Dimension von Religion", *Die Kunst sinnvoll zu heilen*, Hrsg., Mark Seidel, Institut für Logotherapie und Existenzanalyse, Verlag Lebenskunst, Tübingen 1996, (122-148).

FRANKL, Viktor- KREUZER, Franz; *İm Anfang war der Sinn* (von der Psychoanalyse zur Logotherapie ein Gespräch), 3. Anflage, Piper Verlag, München-Zürich 1994.

FREYER, Hans; *Din Sosyolojisi*, (Çev. Turgut Kalpsüz), A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1964.

FROMM, Erich; *Sağlıklı Toplum,* (Çev. Y. Salman-Z. Tanrısever) Payel Yay., İstanbul 1982,

GROM, Bernhard; *Religionspsychologie*, Kösel Verlag, München 1996.

-------------;"Gottesvergiftung oder Gothestherapie", *Psychologie Heute*, 24. Jahrang, Heft 6, Belz Zentralauslieferung, Weinheim 1997, (22-29).

GROM, Bernhard-SCHMIDT, Josef; *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens*,4. Auflage, Herderbücherei, Freiburg-Basel-Wien 1979.

GRUEHN, Werner; Das Werterlebnis, eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage, Österreich -Leibzig 1924.

GUİLLAUME, Paul, *Psikoloji*, (Çev. R. Şemin), İ.Ü.E.F.Yay., İstanbul 1970.

HOLM, Nils G.; *Einführung in die Religionspsychologie*, Ernst Reinhart Verlag, München-Basel 1990.

HÖKELEKLİ, Hayati; "Dinî Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü", *Diyanet Dergisi*, Cild: XXII, Sayı: 2, Ankara 1985, (16-38)

-------------; "Ölümle ilgili Tutumların Dinî Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", I-II, *U.Ü.İ.F. Dergisi*, S. 4, Bursa 1992, (57-98).

-------------; *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1993.

JERSİLD, Arthur, T.; *Gençlik Psikolojisi,* (Çev. İ.N.Özgür), 2. Baskı, Gün Matb., İstanbul 1974.

KILIÇ, Recep; "Din ve İnsan", *Din Öğretimi Dergisi*, Sayı 29, Ankara 1993, (48-56).

KOCH, Kurt; "Begegnungen der Religion als Zeichen der Hoffnung", *Zeitschrift der D.G.L.E.*, 5 Jahngang Heft 1, Berlin 1996, (71-87).

KOLBE, Christoph; Heilung oder Hindernis, Religion bei Freud Adler Fromm Jung und Frankl, Kreuz Verl., Stuttgart 1986.

KÖKNEL, Özcan; *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, 4. Baskı, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1982.

KUNHARDT, M. Schröter; "Nah-Todeserfahrungen oder ein neues antropologisches Paradigma", *Lebendige Seelsorge*, Jahrgang 47, Heft 2, Seelsorge Verl. Wurzburg 1996, (128-131).

KURZ, Wolfram; "Existentielle, wachstum sorientierte, schicksalsorientierte, berufsorientierte Seelsorge", in *Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse*, Hrsg., W.Kurz-F.Sedlak, Lebenskunst Verl., Tübingen 1995, (416-428).

KUTUP, Muhammet; *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*, (Çev. B. Karlığa) İşaret Yay., İstanbul 1987.

LİNK, Hanry C.; *Dine Dönüş* (Çev. Ö.R. Dogrul), Ahmet Halil Kıtabevi, İstanbul 1949.

MARDİN, Şerif; *Din ve İdeoloji*, 6. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 1993.

MOSER, Georg; *Wage dein Glück*, Johannes Verl., Leustesdorf am Rein 1974.

ÖZBAYDAR, Belma; *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, İ.Ü. Tecrübî Psikoloji Enstitüsü, İstanbul 1990.

PAZARLI, Osman; *Din Psikolojisi*, 3.Baskı, Remzi Kitabevi, Ankara 1982.

PEKER, Hüseyin; "Dini İnanç ve Stres İlişkisi", *Din Öğretimi Dergisi*, Sayı : 31, Ankara 1993, (53-57).

-------------; *Din Psikolojisi*, 2. Baskı, Aksiseda Matbaası, Samsun 2000.

PLAUM Ernst; "Religion aus persönlichkeitspsychologischer Sicht", *Religionspsychologie*, Hrsg, E. Schmitz, Hogrefe Verl. Göttingen 1992, (25-63).

PRUYSER,, Paul W.; *Die Wurzeln des Glaubens*, Eine Psychologie des Glaubens, Scherz Verl., Bern-München-Wien 1972.

ROBBİNS, Anthony; *Sınırsız Güç*, (Çev. M. Değirmenci), İnkılap Kitabevi, İstanbul 1992.

SCHREUDER, Osmund; "Religiosität und Gruppenkultur", *Religionspsychologie*, Hrsg. E. Schmitz, Hogrefe Verl. Göttingen 1992, (209-222).

SPİLKA, Bernhard-SCHAVER, Phillip-KİRKPATRİCK, Lee; "A General Attribution Theory for the Psychology of Religon", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1985, (1-18).

ŞEMİN, Refia; *Gençlik Psikolojisi*, 2. Baskı, İ.Ü.E.F.Yay., İstanbul 1984.

ŞENTÜRK, Habil; *Din Psikolojisi*, Esra Yay., İstanbul 1997.

TİLLİCH, Paul; *Wesen und Wandel des Glaubens*, (Weltperspektiven), Verlag Ullstein, Frankfurt-Berlin-Wien 1975.

UTSCH, Michael; *Religionspsychologie*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln 1998.

VERGOTE, Antoine; "Religion und Psychologie", *Religionspsychologie*, Hrsg. E. Schmitz, Hogrefe Verl., Göttingen 1992.

YAPAREL, Recep;"Depresyon ve Dinî İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", *D.Ü.E.F.D. Dergisi*, S. 8, İzmir 1994, (275-299).

YAVUZ, Kerim; *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, D.İ.B. Yay., Ankara 1983.

YILMAZ, Murat; "Modernleşme ve Dinî Şahsiyet", *Türkiye Günlüğü*, Cedit Yay. Sayı: 48, Ankara 1997, (11-27).

ENDÜLÜS'TEN ÖNEMLİ BİR SİMA: İBN BERRECAN

Yrd. Doç. Dr. Hülya KÜÇÜK[*] *- Hamza KÜÇÜK*[**]

Abstract[***]

A Famous Person from Andulusia: Ibn Barraghan

İbn Barraghan, whose full name was Abu'l-Hakam Abd as-Salam b. Abd ar-Rahman b. Muhammad b. Abd ar-Rahman al-Lahmî al-Ifrikî al-Ishbilî, was born in either Ishbiliyya in Andulusia or Ifrikiyya in Morocco, depending upon which account one accepts. One of the great Sufi-scholars of Andulusia, where Islam began to flourish in I/VIIIth century. With Abu al-Abbas Ibn al-Ârif (d.536/1141), he was a close follower of the famous philosopher Ibn Masarra (d.319/931). Together, they were influenced by Gazali (d.505/1111) to the extent that they were called 'Gazalis of Andulusia'. Because of his alleged activities in support of the Almoahiden (Muvahhidun), sympathisers of Gazali, he was arrested by Sultan Yusuf al- Tafshin of the Murabitun (who supported the Fuqaha [Islam jurists] having anti-Sufi inclinations). He was subsequently imprisoned and died in prison in the year 536/1141.

His works include *al-Irshâd Fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, *al-Kitâb fi't-Tafsīr*, *Sharhu Maâni Asmâ'ullahi'l-Husna*, *Īzâhu'l-Hikma bi Ahkâmi'l-İbrâ, etc.* Unfortunately, he did not compose a single work dedicated to defining his thought and views on Sufism. These views must derived from his works mentioned above, which indicate that his Sufi inclinations were close to those held by Ibn Arabî (d. 638/1240) a century later.

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

[**] Konya Merkez Vaizi, ve S.Ü.İ.F. Tefsîr A.B.D. Doktora talebesi.

[***] Bu İngilizce özeti okuyup ufak tefek düzeltiler öneren R.N. Stacy (Center for Adult Education. Cambridge [Massachusetts])'ye teşekkür ediyoruz.

İbn Berrecan, başta Kur'ân, kelam ve tasavvuf olmak üzere birçok İslamî ilimde otorite olarak kabul edilen, bunun yanında astronomi, matematik ve geometriye gibi müsbet ilimlerle meşgul olmuş bir İslam alimidir. Hayatı hakkında elimizde bulunan bilgiler ise maalesef kısa ve yetersizdir. Elimizdeki kaynaklara göre, hayatının çoğunu Endülüs'ün İşbîliye şehrinde geçirmiştir. Bilindiği üzere Endülüs, düşünce tarihimizde önemli bir yere sahiptir. Batı'da, dine aykırı kabul edildiği için aklî faaliyetlerin yasak edildiği bir 'karanlık çağ' yaşanırken, 93/711 yılından beri orada var olan müslim/gayr-ı müslim teb'a sayesinde Endülüs, çeşitli sahalarda parlak bir dönem yaşamıştı. Bu dönemde yetişen İbn Rüşd, İbn Arabî ve İbn Bacce gibi birçok ilim adamının günümüzde bile devam eden etkileri olduğu, kimsenin inkâr edemeyeceği bir gerçektir.[1]

Müslümanların İspanya serüveni, ilk İslam fetihlerinin son halkasını teşkil eden Endülüs'ün fethiyle başlamıştı. 92/710 yılına kadar birkaç şehir ve kale dışında Kuzey Afrika'nın tamamını ele geçirmiş olan müslümanların yeni bir hamle daha yaparak, 92/710 yılında Kuzey Afrika Valisi Musa b.Nusayr, Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik'ten izin alarak Tarif b. Malik'i keşif gayesiyle İspanya'nın güney sahillerine göndermişti. Tarif b.Malik'in bol ganimetlerle dönmesinden sonra fetih hazırlıklarına başlandı. Musa b. Nusayr, 93/711 yılında azatlısı Berberi asıllı Tarık b. Ziyad'ı, iç kavgalarla boğuşan Vizigot Krallığının hüküm sürdüğü İspanya üzerine göndermiş, ve Tarık b. Ziyad kısa zamanda İspanya'nın Tuleytula (Toledo) şehrine kadar ki kısmını hakimiyeti altına almıştı. Böylece İspanya'da ilk fetihler gerçekleşmişti.[2]

93/711 yılından itibaren müslümanların ve gayr-ı müslim teb'anın çeşitli sahalardaki faaliyetleri ile parlak bir medeniyetin doğuşuna sahne olan, [3] dahası, ilim ve sanatta kendine özgü bir yorum getiren Endülüs'te fetihten sonraki ilk

---

[1] Bkz. Mehmet Özdemir, "Endülüs" *DİA*, c..XI, 1995.s.223.

[2] Müslümanların İspanya'daki hakimiyeti şu dönemlerde olmuştur:

1. Valiler dönemi (93-137 / 711-755)
2. Endülüs Emevileri dönemi (138-415 / 756-1031)

a. Emirlik Dönemi (138-311/ 756-929)

b. Halifelik dönemi (311-415/ 929-1031)

3. Mülükü't-Tavaif Dönemi (415-474/ 1031-1090)
4. Murabıtlar Dönemi (474-542/ 1090-1147)
5. Muvahhidler Dönemi (542-624/ 1147-1229)
6. Gırnata Beni Ahmer Emirliği (Nasriler) ve Endülüs'te İslam Hakimiyetinin Sonu (635-889/ 1238-1492). Detaylar için, bkz. Özdemir, agm, ss.211 vd.; C.F. Sebold, "Endülüs", *İA (Milli Eğitim Bakanlığı)*, 1993, c.IV, ss.470-473.

[3] Özdemir, agm, s.223.

yıllarda aşina olunan dini bir hayat tarzı da zühd hayatı idi. Zühdün tasavvufa dönüşümü[4], tasavvufun oluştuğu diğer bölgelerde de olduğu gibi, daha sonraki yıllara rastlar. Burada öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, Doğu tasavvufu ile Endülüs'te ortaya çıkan tasavvuf arasında bazı nüanslar vardır. Doğu tasavvufunun, İslam, Fars, Hint ve Yunan öğretilerinin karışımından doğan bir hareket olmasına karşın [5], Endülüs tasavvufu, İslam, Yeni Eflatunculuk, Yunan ve Rumen öğretilerinin karışımıydı. Endülüs tasavvufunda Hint ve Fars etkisi görülmez. Öte yandan. Endülüs'te yaşayanların çoğu ataları Hıristiyan olan, hayal ve gayb haberlerine süratli intikal gösteren Berberilerden meydana gelmiştir. Günümüzde bile birçok şehirlerde Berberiler arasında Kitâb açma (fala bakma), avuç okuma, gaybı bilme, vs. iddiaları oldukça yaygındır. Bütün bu unsurların Endülüs'te tasavvufî hareketin doğmasında önemli rolu olmuştur.[6]

Endülüs'te tasavvuf hareketini ilk başlatanın Muhammed b. Abdillah ibn Meserre (kısaca 'İbn Meserre' diye bilinir.)[7] olduğu söylenir. İbn Meserre, 269/883'de doğmuştur. Babası Kurtuba'lı olup i'tizalî görüşleriyle tanınırdı. Halk tarafından pek rağbet edilmediği için bu tür görüşlerini gizlemek zorunda kalmıştır. 30 yaşına geldiğinde babası gibi halktan ayrılarak öğrencileri ile birlikte Kurtuba'da bir dağa çekilmiş[8] ve münzevî bir hayat yaşamıştır. Etrafı yeşil ve manzarası güzel bu yerde derin tefekkürlere dalan İbn Meserre'nin etrafına, çok sayıda insan toplanmış olmasına rağmen öğretilerini uygulayanlar az olmuştur. İlhadla suçlanmasını müteakiben, hac bahanesiyle Endülüs'ten ayrılarak Arabistan yolu üzerinde çeşitli felsefî ekollerle de tanışma fırsatı bulmuştur. Daha sonra müsahamasıyla tanınmış Halife III. Abdurrahman zamanında tekrar En-

---

[4] Zühdü, Hz. Peygamber'in dili ile tarif edersek: "Dünyada zahidlik, helali haram kılmak ve mali zayi etmek (kullanmamak) değil, Allah'ın elindekinin, sana, senin elindekinden daha sağlam gelmesidir (Allah'ın elindekine daha çok güvenmen, dünyaya bel bağlamamandır)": (İbn Mâce, Zühd, 1.).Zühd ve tasavvufta 'Zühd Dönemi' için bkz. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1990, ss.99-189; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994, ss.88-114; Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul, 1997, ss. 59 vd.

[5] Tasavvufta yabancı tesirler konusunda bkz. Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1995, ss.48-52.

[6].Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebu Abdullah Muhammed b.Abdullah b.Meserre, *el-Müntekâ*, tr. M.N. Bardakçı, İstanbul, 1999, Giriş Bölümü; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Mısır, 1966, c.III, s.68.

[7]. İbn Meserre hakkında, bkz. M. N. Bardakçı, *Ebu Abdillah Muhammed b. Abdullah b. Meserre'nin Tasavvufî Düşünce Tarihindeki Yeri ve "el-Müntekâ Min Kelâmi Ehli't-Tükâ"* Adlı Eseri, (Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, İsparta, 1998; Mustafa Çağırıcı, "İbn Meserrre", DİA, c.XX (1999), ss.188-93. Ayrıca bkz. Emin, c.III, s.69; J.S. Triminghan, A History of İslam in The West Africa, (Oxford University) London, 1962, s.157.

[8] Özdemir, agm, s.221.

dülüs'e dönerek derslerine başlamış ise de. kavga ve münakaşalardan bîtap düşerek ders yapamaz hale gelmiştir. 319/931'de Sierra'daki evinde ölmüştür.[9] İbn Meserre'nin fikirleri, daha sonra İbn Berrecan'ın çağdaşı ve hocası kabul edilen Ebu'l-Abbas İbnü'l-Arîf tarafından sistemleştirilmiştir. İbnü'l-Ârif'in görüşleri de Ebu Bekr el-Mallarkin, İbn Berrecan ve İbn el-Kaysî tarafından İşbîliye, Fas ve Algarbes (Portekiz) çevrelerinde yayılmıştır.[10] IV/X. Yüzyılın sonlarından itibaren baş gösteren siyasî parçalanma ve beraberinde getirdiği sosyal çalkalanmaların da tesiri ile Meriye'de İbnu'l-Ârif, İşbiliye'de İbn Berrecan, Şibl'de İbn Kasım gibi şahsiyetlerin etrafında toplanan grupların birer sufî grup olduğu konusunda şüphe yoktur. Endülüs'ün tasavvuf sahasında yetiştirdiği en önemli ismin, İbn Arabî olduğu hususunda da bütün ilim adamları hem fikirdir.[11]

Burada asıl konumuz olan İbn Berrecan'ın tam adı "Ebü'l-Hakem Abdü's-Selâm b. Abdurrahman b.Muhammed b. Abdurrahman el-Lahmî[12] el-İfrikî[13] el-İşbîlî[14] (v.536/1141)"dir. Hayatı hakkında elde mevcut kaynaklardan ilk bahseden, İbn Başkuval (v. 578/1182)'ın *es-Sılâ* adlı eserine tekmile yazan ve İbn Berrecan'dan 122 yıl sonra vefat etmiş olan İbnü'l-Ebbâr'dır.[15] İbnü'l-Ebbâr'dan sonra yaşamış tabakât yazarlarının tamamına yakını, yaptıkları nakillerin büyük bir kısmını bu müellife atfen vermektedirler.

---

[9]. Emin, c.III, 69; W.Montgomery Watt, *A History of İslamıc Spaın*, Edinburgh, 1965, s.143. İbn Meserre'ye izafe edilen en önemli eseri, bâtınî fikirleri muhtevi ve mezhebinin ana hatlarını ortaya koyan *Kitâbu't-Tabsîr*'idir. Yine, cebirle ilgili bir başka eseri de *Kitâbu'l- Hurûf* tur.Bkz. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (Hazırlayan: Hey'et), (Buradan sonra *BİT*) İstanbul, 1987, c.VI, ss.498-9.

[10]. A.y.

[11] Özdemir, agm, s.221.

[12]. Lügat manası, "kesmek" olan 'lahm', kırmızı yanaklı, şişman manalarına da gelir. İbn Sîde, bunun Yemen taraflarında bir mahal veya Câhiliyye araplarında gelen bir kabilenin adı olduğunu beyan eder. Bazen kasaplara da "lahmî" adı verilmekle birlikte İbn Berrecan'ın bu nisbeti neden kullandığına dair bir kayda rastlanılamamıştır. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Ts., (Lhm md.); ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, Beyrut, ts. (Lhm md..); İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yan ve Evnau'z-Zaman*, Beyrut, 1398/1978, c.I, s.149.

[13]. "İfrîkıyye" diye okunur. Sicilya yarımadasının karşısındaki geniş bir ülkenin adıdır. İber yarımadasının karşısında son bulur.Böylece iki tarafında iki yarımada olmuş olur. İfrikis b.Ebrehe b. Raiş'in adına izafetle bu isim verilmiştir. O bölgenin sınırlarını çizen, orayı alan ve sahiblenen O'dur. Fazla bilgi için bkz:Yakut el-Hamavî (Şihabü'd-Din Ebu Abdillah Yakut İbn Abdillah er-Rumi), *Mu'cemü'l-Büldan*, Beyrut, Ts, c.I, s.195.

[14]. Endülüs'ün büyük şehirlerinden biridir. Endülüs meliklerinin tahtları ve ikametleri oradadır. Kurtubanın 30 fersah batısındadır. Telafuzu için bkz. İbn Hallikan, c.I, s.125; Yakut el-Hamavî, c.I, 195.

[15]. Ebu Abdillah Muhammed İbn Abdillah İbn Ebî Bekr (v.658 H.)

İbnü'l-Ebbâr (v.658/1259) da dahil olmak üzere tabakât ve tarih kitâblarında İbn Berrecan'ın hayatıyla ilgili detaylı bir bilgi bulmak mümkün değildir. İbn Berrecan'dan bahseden bütün kaynaklar, ya bir cümlede ya da bir paragraf ayırmışlar, daha doğrusu, büyük Sûfî Almeria şeyhi Ebü'l-Abas İbnü'l-Ârif (v.536/1141)'ten[16] bahsederken O'na da değinmişlerdir. Verilen bilgiler ise umumiyetle birbirinden nakil suretiyledir.

İbn Berrecan'ın künyesi konusunda tarihçiler arasında bir birlik sağlanamamıştır. Zehebî, "İbn Berrecan" lafzının, "İbnü Ebi'r-Rical" ifadesinin tahfif edilmiş şekli olup, bunun da İbn Berrecan'ın dedelerinin künyesi olduğunu, halkın onlardan bahsederken bu künye ile hitap ettiklerini ifade eder.[17] Kabrinin başına giden halkın O'na hitaben "Seydî Bü'r-Rical"(Efendimiz Bü'r-Rical) diye mahalli şive ile hitap etmeleri de bunu gösterir.[18] İbn Abdi'l-Melik el-Merrâkûşî ise buradaki "bâ" sesinin "bâ" ile "fâ" arasında bir ses (yani P) olduğunu bunun aslının Arapça "ricâl" kelimesiyle alakası olmadığını ve kelimenin yabancı olduğunu iddia etmiştir.[19] İbn Hallikan ise, "B" harfini fetha, "C" harfini şeddeli okuyarak "Berrecan" şeklinde olması gerektiğini söylemiştir.[20] Mahalli kullanışı da dikkate alarak bu tabirin, İbn Hallikan'ın tesbit ettiği gibi

---

[16].Ahmed b.Muhammed b.Musa b.Ataullah es-Sanhacî el-Endelüsî el-Merî, "İbnü'l-Arîf" künyesiyle meşhur olmuştur. 482/1089'da doğdu. Dini ilimler ve fıkıh tahsil etti. Zühd ve takvasıyla dikkat çekti. İbn Meserre'nin görüşlerini sistemleştirdi. İbn Berrecan'ın dostu idi. 536/1141'de İbn Berrecan ile aynı yılda vefat etmiştir. (İbn Berrecan'la aynı yılda vefat etmelerine rağmen, İbn Berrecan'ın vefat tarihini 536/1141, İbnü'l-Arîf'inkini ise 536/1143 şeklinde veren Brockelmann'ın *GAL (Geschicte der Arabischen Littaratur*), Leiden 1944-1949, c.I, s.559'ında bir matbaa hatası olsa gerekir. Hayatı hakkında fazla bilgi için bkz. İbnu'l-Ebbâr, *Mu'cem*, (thk. F.C. Zeydin), Madrid, 1885, s.18; Hamdi (Abdü'l-Mün'ım Muhammed Hüseyin);*Tarihu'l-Mu'rib el-Endelüsî fî Asri'l-Murabıtîn*, yer ve tarih yok, s.404; İbn Başkuval (Ebü'l-Kasım Halef ibn Abdilmelik), *Kitâbü's-Sılâ fî Tarihi Eimmeti'l-Endelüs ve Ülemâihim ve Üdebâihim*, (*Kitâbü's-Sıla*), Mısır, 1374/1955, c.I, 81; İbn Hallikan, c.I, 168.

[17].ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (buradan sonra *SAN*) Beyrut, 1990-1410 (Thk: Bessar Avvad Maruf ve Muhyiddin Hilâlü's-Serkam), Beyrut, Ts., c.XII, s. 334

[18]. en-Nâsırî, *el-İstiksâ*, Daru'l-beyda, 1954, c.II, s.77.

[19]. Ali Ömer Şevki, *Mevsûatü'l-Hadarâti'l-İslamiyye*, Amman, 1923, s.164; Ahmed ibn Muhammed el-Makkarî'nin *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Andalusı'r-Râtıb* adlı eserinin tercümesinde (17 numaraları dipnotta), Pascual de Gayangos (Madrid Üniversitesi Arapça Profesörü), bu kelime ilgili şu kayıtta bulunur: 'Bercan'(başka bir yazılışa göre "Burcan") -sanırım Danimarka'da- Arap coğrafyacılarına göre en kuzeyde yer alan, gündüzleri 4, geceleri 20 saat olan bir yerdir". "Burcan" kelimesine gelince bu, ortaçağ tarihçilerinin, "Burgundy" dedikleri, Fransa'nın güneyinde Çoğunlukla Berberilerin oturdukları yerler olan, "Burguziones" veya "Burgundiones" kelimelerinin bozulmuş şeklidir." Bkz: Ahmed ibn Muhammed el-Makkârî, *The Hıstory of The Muhammadan Dynastıes of Spaın*, (Tercüme: Pascual de Gayangos), Hindistan, Ts., c.I, 316.

[20]. İbn Hallikan, c.IV, s. 236-237.

"İbn Ebi'r-Rical" tabirinin biçim değiştirmiş şekli olduğu tercih edilebilir. Zaten kullanım konusundaki umumî kanaat da bu yöndedir.

İbn Berrecan'ın nerede doğduğu konusunda tarihçiler arasında bir fikir birliği yoktur. Bazıları O'nun o zaman 'El-İfrikıyye' bugün 'Fas' adı verilen şehirde doğduğuna işaret ederler. Buna dayanarak da ismini zikrederlerken "El-İfrikî sümme'l-İşbîlî" (önce Afrika'lı sonra İşbîliye'li) demişlerdir.[21] Diğer bazıları da O'nu, doğrudan doğruya Endülüs'ün İşbîlîyye şehrine nisbet etmişlerdir.[22]İbnü'l-Ebbâr[23]ve İbnü'z-Zübeyr, [24] İbn Berrecan'ı Endülüslülerin tercümelerini verdiği yerde vermektedirler. Yine İbnü'z-Zübeyr İbn Berrecan'ın dedelerinin Afrikalı olduğunu ve O'nun için "Afrikalı" tabirinin bu asla işaret etmek için söylenmiş olabileceğine işaret eder. İbn Abdilmelik de bu konuda İbnü'z-Zübeyr'e paralel yaklaşımda bulunur.[25] Yine birçok tarihçinin "vatanından uzakta, garib öldü" diye tavsif etmeleri, vb. yaklaşımlardan anlaşıldığı kadarıyla, İbn Berrecan'ın İşbîliyye'de doğmuştur. Ne var ki doğum tarihi hakkında ilgili kaynakların hiçbirinde herhangi bir kayda rastlanılamamıştır. Elde mevcut tarih ve terâcim kitapları, O'nun, adının duyulmaya başladığı zaman Endülüs'ün İşbîliye (Sevilla) şehrinin doğusunda bu şehre nâzır "Tulyata" köyünde yaşadığından bahsederler.[26] Muhtemelen doğduğu yer de burasıdır. Bu tesbitlerden anlaşıdığı kadarıyla İbn Berrecan, ataları Afrika'da (Fas'ta) yaşayan ve kendile-

---

[21].ez-Zehebî, *SAN,* c.XXII, ss.72, 334; İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-Mîzân*, Lübnan, 1971/1390, c.IV, s.13; es-Suyutî (Celalüddin Abdurrahman), *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Thk: A. Meursinge), Tahran, 1960, s.20; ed - Davudî, (Şemsüddin Muhammed İbn Ali İbn Ahmed el-Malikî), *Tabakâtü'l-Müfessirîn,* Thk:Ali Muhammed Ömer), Kahire, 1392/1972, c.I, s.300; İbnu'l-İmâd, c.IV, s.113 ve c.V, s.124; Ömer Rıda Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 4 c., Beyrut, 1376/1957, c.V, s. 226; Şevkı, s.164; A. Faura, "İbn Barraghan" *EI: Encyclopedia of İslam*, Leiden, 1971, c.III, s.732.

[22]. en-Nebhânî (Yusuf b. İsmail), *Câmiu Keramâti'l-Evliya*, (Thk:İbrahim Atva Avad), Mısır, 1962, II, 166; İbnü'l-Cezerî (Şemsuddin Muhammed ibn Muhammed), *Gâyetü'n-Nihaye fî Tabakâti'l-Kurra*, Mısır, 1351/1932, c.I, s.385; Es-es-Suyutî, *Bugyetü'l-Vuat fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhat*, (Thk: Ebü'l-Fadl İbrahim), 1399/1979, Tercüme sırası, 1527; Taşköprüzâde (Ahmed b.Mustafa), *Miftâhu's-Sa'âde ve Mısbâhu's-Sıyâde fî Mevdûâti'l-Ulûm* (Thk: Kamil Bekri, Abdü'l-Vehhab Ebü'n-Nur), Kahire, 1968, c.II,, ss.111-12; İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmau'l-Müellifîn ve Asaru'l-Musannifîn*, İstanbul, 1955, c.I, s.570; ez-Ziriklî (Hayru'd-Din), *el-A'lam* (3.Baskı), yer ve tarih yok, c.IV, 129; el-Yemânî (Abdulbaki b. Abdulmecid), *İşârâtu't-Ta'yin fî Terâcimi'n-Nuhât ve'l-Lugaviyyîn*, Riyad, 1986, s.187; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, Beyrut, 1983, c.I, s.382.

[23]. İbnü'l-Ebbâr (Ebü Abdillah Muhammed ibn Abdillah ibn Ebî Bekr el-Kadaî el-Balansî), *et-Tekmile li Kitâbi's-Sılâ* (buradan sonra *Tekmile*), Kahire, 1375/1955, sıra 1797.

[24]. İbnu'z-Zubeyr (Ebu Cafer Ahmed), *Sılatü's-Sılâ* (Thk:Levi Provencal), ss.31-33.

[25]. Şevkı, s.164.

[26]. İbnü'l-Ebbâr, *Tekmile,* c.II, s.852.

rine “Ebu'r-Rical” denilen tanınmış bir aileye mensubtur. Kendisi de bu sıfatla meşhur olmuştur.

İbn Berrecan'la ilgili olarak açıklanmasında fayda mülahaza edilen hususlardan biri de O'nun biyografisi ile ilgili olarak kaynaklarda rastladığımız hatalardır. Hayatı, eserleri ve vefatıyla ilgili olarak tarihçiler değişik tesbitlerde bulunmuşlardır.[27] Bazı tabakât yazarlarının farklı tesbitleri bir tarafa bırakılırsa, vefatı için verilen tarihleri iki noktada toplamak mümkündür. Bir kısmı H.536/1141-2, bir kısmı da 627/1230 tarihlerini vermektedirler. Aslında İbn Berrecan'ın hayatından ilk söz eden İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile* adlı eserinde, 1797 ve 1798.sırada iki İbn Berrecan'ın biyografisini verir. Bunlardan birisi 536/1141'de vefat eden bizim İbn Berrecan, diğeri ise, 627/1232'de vefat eden ve O'nun torunu olan İbn Berrecan'dır.

Daha sonra gelen tabakât yazarlarının birçoğu bu iki ismi ve özelliklerini birbirine karıştırmışlar ve zaman zaman birinin özelliğini diğerininki, birinin vefat tarihini diğerinin ki gibi vermişlerdir. Zira İbnu'l- Ebbâr'ın tesbitine göre, İbn Berrecan'ın torunu olan İbn Berrecan'da aynı isim ve sıfatlarla anılmaktadır. Bir farkla ki, İbnu'l- Ebbâr, torun İbn Berrecan'dan bahsederken ‘el-Lahmî’ ve ‘el-Ifrikî’ sıfatlarını kullanmamıştır. Diğer isim ve künyeleri hem dede hem de torun için kullanmıştır.

İbn Ebbâr ve o kaynaklı tabakât yazarlarının tesbitine göre, torun İbn Berrecan da kıraat, arapça, lügat konularında mahir; zâhid ve âbid bir alimdi. İbn Side'nin[28] *el-Muhkem* adlı eserine yazdığı *Reddiye*[29] meşhurdur. Kıraatı, Ahmed b.Ebi Harun[30]ve bir gurup cemaatten, lugat ve Arapçayı ise Ebu İshak İbn Mülkun'dan almış, [31] 627/1229'da vefat etmiştir.[32]

---

[27]. İsim ve künyede karışıklık yapanlar: es-Suyutî, *Buğyetü'l-Vuât*, c.II, 95; ez-Zehebî, *SAN*, XXII, 334, (204.sırada); İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, Beyrut, ts, c.IV, 124. Taşköprüâde ise torun İbn Berrecan'ın İbn Sîde'ye yazmış olduğu reddiyeyi, müfessir İbn Berrecan'a nisbet ederek verir. (bkz. *Miftahu's-Sa'âde*, c.II, 112).

[28]. Ebü'l-Hasen Aklî b. İsmail en-Nahvî el-Lügavî el-Endelüsî (v.458 H.), Arap dili konusunda yazılmış *El-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam* adlı eserin sahibidir. Endülüs'ün Mürsiye şehrinde doğdu. A'ma idi.Talamnekî, Ebu Übeyde Kasım B.Sellam'ın *Garibü'l-Musannef* adlı eserini, ezberden okuduğunu ve hıfzına hayret ettiğini nakleder. Fazla bilgi için bkz. ez-Zehebî, *SAN*, XX, 144; İbn Hacer, c.IV, s. 205.

[29]. ez-Zehebî, *SAN*, XXII, 334.; İbnü'l-Cezerî, c.III, 1252.; el-Yemânî, *İşârâtu't-Ta'yîn*, s.187. Tarihçiler, daha çok İbn Sîde'nin hatalarını ortaya koyduğunu söyledikleri böyle bir eserden bahsetmelerine rağmen, eser günümüze kadar ulaşmamıştır.

[30]. Ebu'l-Kasım et-Temîmî el-İşbîlî. Hayatı hakkında fazla bilgi için bkz. İbnu'l-Cezerî, c.I, 146.

[31]. Hayatı hakkında fazla bilgi için bkz. İbnu'l-Ebbâr, *Mu'cem*. 266; ez-Zehebî, *SAN*, XII, 334; İbnu'l-Cezerî, c.I, 146; es-Suyutî, *Bugyetü'l-Vuat*, c.II, 95; İbnu'l-İmâd, c.IV, 124; ez-Zehebî

Endülüs'te tasavvufun İbn Meserre ile başladığını ifade etmiştik. İbn Meserre'nin (v.319/931) görüşleri, Almeria şehrinde Ebü'l-Abbas İbnü'l-Ârif, İşbîliye şehrinde ise İbnü'l-Ârif'in çağdaşı yakın dostu ve muhibbi olan İbn Berrecan tarafından temsil edilmiş ve yayılmıştır. Tasavvufî düşüncelerini, İşbîliye'de geliştiren ve yaymaya başlayan İbn Berrecan, burada halk üzerinde etkisi olan ünlü bir mutasavvıf haline gelmiştir. İşbîliye civarında 130 köyün kendisini manevi lider kabul ettiği[33] İbn Berrecan, Gazzalî'nin etkisinde kalmakla beraber, daha çok İbn Meserre'nin tasavvuf anlayışını benimsemiştir.[34] Bazıları da bunun tersini iddia etmiş, O'nun, İbn Meserre'nin temsil ettiği Endülüs tasavvuf geleneğinden çok Gazali'nin etkisinde kalmış ve O'nun tasavvuf anlayışını benimsemiş olduğunu söylemişlerdir.[35] İbn Berrecan, İbn Meserre'nin tasavvuf anlayışını sürdüren Almeria şeyhi İbnü'l-Ârif'le gönül bağı kurmuş, O'nu, çağdaşı olmasına rağmen kendine şeyh ittihaz edinmiş ve büyük saygı göstermiştir.[36] "Fitne dönemi" diyebileceğimiz bir çağda yaşayan İbn Berrecan, dostu İbnü'l-Ârif'le birlikte Gazzalî'nin etkisindeki Muvahhidleri destekleyerek, fıkıhçıların etkisinde hareket eden Murabıtlara karşı yürütülen harekete destek vermişti. [37] Muvahhidlerin büyük çabalarına rağmen İbn Berrecan'ın da fıkhen bağlı olduğu[38] Maliki mezhebi canlılığını koruyordu.[39] Tasavvufla ilgili görüşlerinden hoşlanmayan fakihlerin kendisin Sultan Ali b.Yusuf b.Taşfin nezdinde çekiştirmeleri etkili oldu. Muvahhidlerin lideri İbn Tumart gibi, etrafında insanları toplayıp isyan edecekleri endişesi ile Sultan Ali b.Yusuf, Gırnata şeyhi el-Mayurki[40], Almaria şeyhi İbnü'l-Ârif ve İşbîliye şeyhi İbn Berrecan'ı Marekeş'e çağırttı. İbnü'l-Ârif bu sıkıntıya fazla dayanamadı ve kısa zamanda 536/1141'de

---

(Şemsüddin Muhammed ibn Ahmed İbn Osman), *Ma'rifetü Kurrâi'l-Kibâr ala't-Tabakâtı ve'l-Âsâr* (Thk:Tayyar Altıkulaç), İstanbul, 1416/1995, c.III, 1252.

[32]. İbnu'l-Cezerî, c.I, s. 385; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, c.I, 70; Yemânî, 109; Taşköprüzâde, c.II, 112.

[33]Faura, agm, s.732.

[34]. *BİT*, c.VI, s.334.

[35].Bkz. Osman Karadeniz, "İbn Berrecan", *DİA*, XIX (1999), s.371.

[36]. İbn Berrecan'ın, İbnü'l-Arîf ile olan ilişkisini, Fader P.Nwyia'nın, "İbn Berrecan'ın İbnü'l-Arîf'le muhaberatının gösteren basılmamış bazı parçaları üzerine not"başlığı altında verdiği bilgilerde görmek mümkündür. Bkz. Faura, agm, s.732 (F.P.Nwyia, *Hesperis*, XLIII, 1956, s.217-221'den naklen).

[37].*BİT*, VI, 334.

[38]. İsmail Paşa, s.570.

[39] *BİT*, VI, 358.

[40].Ebu Abdillah Muhammed b.Eb. Nasr b.Abdillah b.Futuh b.Humeyd b.Yasil el-Humeydi, el-Endelusî el-Mayorkî, fakih, zahid bir kişidir. Mayorka, Doğu Endülüs'te kalelerle çevrili bir şehirdir. Bu gün hıristiyanlar oturmaktadır. Bkz. ez-Zehebî, *SAN*, XIX, 120-127.

Marekeş'te vefat etti.[41] Elebaşı olarak kabul edildiği anlaşılan İbn Berrecan, Marekeş'te mahkeme huzuruna çıkarılarak, sultan aleyhine hareket ettiği için red ve tenkit konusu olan görüşleri hakkında kendisine birtakım sorular soruldu. İbn Berrecan bu soruları tek tek cevaplandırdı Ancak maksadını anlatıp mahkeme üyelerini ikna edemedi. Sultanın huzurunda O'nun bir bidatçı olduğuna karar verdiler. Sultan Ali b.Yusuf, meslektaşı el-Mayorkî gibi onu da kırbaçlattırdı[42]ve neticede İbn Berrecan'ı hapse attı.[43]Hapiste yanlızlıktan sıhhati bozulan İbn Berrecan da, çok yaşamadı. Zaten Marekeş'e gelirken:"Burada fazla yaşamam, beni buraya getirenler de[44] fazla yaşayamazlar"[45]demişti. İbnü'l-Ârif'ten bir müddet sonra O' da Marekeş hapishanesinde[46] 536/1141'de[47] vefat etti.[48]

Ölümünden sonra Sultan Ali b.Yusuf, fıkıhçıların telkiniyle[49] naşını bir çöplüğe atılmasını ve namazının kılınmamasını emretti. Bu durumdan haberdar olan İbn Hırzîhim[50]faziletli ve zahid bir şeyhin cenaze namazında hazır bulunulması ve hazır bulunmayanların Allah'ın lanetine uğrayacakları şeklinde bir

---

41. İbnu'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, ss.18-19.

42. Şevkı, s.164

43. İbnu'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, ss.18-19; İbn Hacer, c.IV, 13-14.; ed - Davudî, c.I, s.300; Yafi'î, *Mir'atü'l-Cinan*, c.III, s. 268; Faura, agm, s.732; ez-Zehebî, *SAN*, c.XX, s.73; el-Makkarî, *Nefhu't-Tıb*, c.II, 155; en-Nebhânî, c.II, 168.

44. Ne garip tecellidir ki, İbn Berrecan'dan bir yıl sonra Ali b.Yusuf da Recep 537'de vefat etmiştir.

45. ed - Davudî, c.I, 300.

46. en-Nebhânî, c.II, 168.

47. İbnu'l-Ebbâr, *Tekmile,* c.II, s.695; es-Suyutî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, s.20; ez-Zehebî, *SAN*, c.XX, s.73, (44.sırada);el-Kütbî, *Vefatü'l-Vefayât*, I, 570;en-Nebhânî, c.II, 168; İbn Hacer, c.IV, 13; ed-Davudî, c.I, s.300; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, s.570; ez-Zirikli, c.IV, 129; Aİ, c.III, 732; *Suter, de Matematıker*, s.118. İbn Berrecan'ın vefatını H.627 diyenlerin düştüğü hataya maalesef Merhum Ömer Nasuhî Bilmen de düşmüştür. Buna ilave olarak da, İbn Berrecan'ın hurufîliğini tenkit etmek üzere İbn Hallikan'dan yaptığı nakilde başka bir dikkatsizlikte daha bulunmuştur; İbn Hallikan'a göre, Sultan Selahü'd-Dîn H.579'da Halep şehrini fethettiği zaman, Ebü'l-Meali ed-Dımışkî, bir kasidesinde, Recep ayında Kudus'ü de fethedeceğini bildirmiş, bunu nerden öğrendin dediklerinde, İbn Berrecan'ın, Rum Suresi(30), tefsîrinden aldım, demiştir. Ömer Nasuhi Bilmen bu hadiseyi *Tabakât*'ında (*Büyük Tefsîr Tarihi,* İstanbul, 1973, *c.II*, 502) verirken, İbn Berrecan'ın o tarihte yaşayıp hurufîlik yaparak geleceğe dair böyle bir tarih düşürmesinin mümkün olmadığını hesaplayamamıştır. Tabiî bu kendi kabullenmesine göredir. Aslında İbn Berrecan o tarihlerde vefat etmişti. Yine bu noktada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de tabakât yazarların pek de dikkatli olmadıkları ve genelde birbirlerinden muhakemesiz nakilde bulunmalarıdır. Taşköprüzâde'nin tesbiti bunun açık misalidir.

48. ed - Davudî, c.I, s.300; Watt, s.143.

49. ed - Davudî, c.I, s.300.

50. Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunamamıştır.

ilan yapması için siyahî müridlerinden birine emir verir[51] ve "falan falan kişi vefat etmiştir, herkes cenazede hazır olsun" diye nida ettirir. Cenazeye büyük bir kalabalık toplanır. Sultan ve fıkıhçılar bu kalabalığı dağıtmayı göze alamazlar. Cenaze tahıl pazarında (Rahbetü'l-hınta), dostu, büyük zahit İbnü'l-Ârif'in kabri yanında ona bitişik olarak vatanından uzakta toprağa verilir.[52]

Marekeş halkı sağlığında olduğu gibi vefatından sonra da şeyhlerine saygı göstermeye devam etti. Kabri Marekeş'in ziyaret yerlerinden biri haline geldi. Halk onu hâlâ "Sîdî Berrecan" (Efendimiz Berrecan) diye anmaktadır. Endülüs'te ve Magrib'te İbn Berrecan'a bağlı olanların ve onu izleyenlerin teşkil ettiği "Berrecaniyye" adlı bir tarikat bile oluştu.[53]

Tahsili ve Hocaları

Baba Abdurrahman b.Muhammed'in iki oğlu vardı. Her ikisi de İşbîliye'de tedrîse devam etmekteydi. Baba, bunlardan birini tıp tahsiline, diğeri olan Abdüsselâm (İbn Berrecan)'ı ise asrının genel manada ilim ve kültürünü almaya yönlendirdi. İbn Berrecan, Kur'ân ve Kur'ân ilimlerini, hadis, kelâm, lügat, edebiyat, matematik, geometri gibi ilimleri tahsil etti, ve çok yönlü bir alim oldu. Tasavvuf başta olmak üzere lügat, nahiv, tefsîr, kıraat, hadis, kelâm ve diğer birçok İslâmî ilimlerin yanında matematik, geometri gibi müsbet ilimlerle de meşgul olmuştur. Bütün ilimlerde imam olabilecek noktaya gelmiş, ancak hayat ve düşünce tarzı olarak tasavvufu seçmişti.[54]

Kaynaklardan anlaşıldığına göre İbn Berrecan tahsilini İşbîliye ve civarında yapmıştır. Zira İbn Berrecan'ın hocaları olarak zikredilen isimler ya İşbîliye'ye, yahut ta genel olarak Endülüs'e nisbet edilmektedirler. Hocaları hakkında elimizde fazla bilgi yoktur. İbnü'l-Ebbâr'ın *Tekmiletü's-Sılâ*'daki ifadesine göre kendisinden *Sahîhu'l-Buhârî*'nin tamamını dinlediği hocası Ebu Abdillah İbn Manzur, [55] İşbîliye'lidir.[56] İbn Manzur, fazıl, önder ve güvenilir bir kişidir. *Sahîh*'i, babasından[57] ve amcasının oğlu Ebu Abdillah Muhammed b.

---

[51]. Faura, agm, s.732.

[52]. İbnu'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, s.20; ez-Zehebî, *SAN*, c.XX, s.73; ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffaz Zeyli*, s.73; İbn Hacer, c.IV, s.14; ed - Davudî, c.I, s.301; İbnu'l-İmâd, c.IV, s.113.

[53]. Ez-Zebidî, *Ikdü'l-Cevher*, c.V, s.82.

[54]. İbnu'l-Ebbâr, *Tekmile,* c.II, s.852.

[55]. ez-Zehebî, *SAN*, XX, 73; İbn Hacer, c.IV, s.13; Es-es-Suyutî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, s.20; ed - Davudî, c.I, s.300; İbnu'l-Ebbâr, *el-Mu'cem,* .559.

[56]. Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmed b.İsa b.Muhammed el-Kaysî el-İşbîlî İbnu'l-Ebbâr, *Tekmile*, c.II, s.695.

[57]. Babası hakkında bilgi için bkz.ez-Zehebî, *SAN*, c.XVIII, s.389.

Ahmed b.Manzur'dan rivâyet etti. Kendisinden İbn Beşkuval rivâyette bulundu, Ebu Bekr ibnü'l-Cedd el-Hâfız ise sema yoluyla *Sahîh*'i ezberledi. 520/1126 yılında 84 yaşında iken vefat etti.[58]

Talebeleri

1. Abdü'l-Hak el-İşbîlî (v.581/1185)[59]: "İmam, hâfız, alimlerin en cömerdi idi" diye övülen bu zat, zamanında İbnü'l-Harrât olarak tanınır. Ebü'l-Hasen Şureyh b.Muhammed ve Ebü'l-Hakem, İbn Berrecan ve başkalarından hadis rivâyet etmiştir. İbnü'l-Ebbâr, O'nun hakkında şöyle der: "Hafızdır. Hadis ve illetleri konusunda alim, ricâl konusunda ârifdir. Hayr, salah, zühd, vera ve sünnete bağlılığı ile bilinir. Fıkıh, lügat ve edebiyatla ilgili eserleri vardır. Mihnet döneminde[60] yaşamış, 514/1120 yılında doğmuş ve 581/1185'da "Becâye" de vefat etmiştir."[61]

2. Ebü'l-Kasım el-Kantarî[62]: Allâme, hâfız. Ebu Bekr ibnü'l-Galib Ebü'l-Huseyin b. Said, İşbilî. İbn Berrecan ve başkalarından hadis dinledi. Onun hakkında İbnü'l-Ebbâr şöyle der: "Hadis ilminde marifet ehlindendir. Hıfz ve ıtkanda çok meşhur oldu. İbn Beşkuval'ın tarihine ilave yazdı. Ya'ış İbn Kadîm ve daha başkaları ondan rivâyet ettiler. 561 [1165]'de Marekeş'te vefat etti."[63]

3. Ebu Abdillah el-Kaysi[64]: Ebu Abdillah el-Gassanî'den *Sahih-i Müslim*'i dinledi. Daha başkalarından da rivâyet etti. Rivâyet ve dirâyet ehlindendir. Önce Fas, sonra Marekeş'te yaşadı. 570 [1174]'de vefat etti.[65]

İlmî Şahsiyeti

İbn Berrecan, tasavvuf başta olmak üzere lügat, nahiv, tefsîr, kıraat, hadis, kelâm ve diğer birçok islami ilimle ve matematik, geometri gibi müsbet ilimlerle de meşgul olmuştur. Biyografisini ilk veren İbnü'l-Ebbâr, onun kıraat,

---

58. Hayatı hakkında fazla bilgi için bkz. A.y., c.IX, s.301.

59. Ebu Muhammed Abdulhakk İbn Abdurrahman b. Abdullah b.Huseyin İbn Said el-Ezdî el-Endelüsî el-İşbîlî.

60 Siyasî ve sosyal çalkantıların olduğu çağ.

61. Hayatı hakkında fazla bilgi için bkz. ez-Zehebî, *SAN,* c.XII, ss198-9; İbn Ferhun (İbrahim İbn Ali İbn Muhammed), *ed - Dîbâcü'l-Müzehheb fî Ma'rifeti A'yâni Ülemâi'l-Mezheb* (*ed- Dibâc*) (Thk: Muhammed Ahmed Ebu'n-Nur), Kahire, 1351, c.II, s.59; es-Suyutî, *Tabakâtü'l-Huffaz*, Beyrut, 1403/1983, s.482; ed - Dabbî, (Ahmed b. Yahya), *Buğyetü'l-Mültemis fî Tarihi Ricâli'l-Endelüs*, Beyrut, 1410/1989, s.508; ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, c.IV, s.1350.

62. Muhammed ibn Abdullah Ahmed b.Mesud ibn Müferrec el-Endelûsî eş-Şelbî.

63. Hayatı hakkında fazla bilgi için bkz. ez-Zehebî, *SAN*, c.XX, s.455.

64. Muhammed ibn Abdillah, İbn Muhammed b.Halil el-Mâlikî el-Leblî.

65. İbnu'l-İmâd, c.IV, s. 238.

hadis, kelâm ve tasavvuf, lügat sahasında derinleşmiş bir alim, sika (güvenilir), saduk (doğru sözlü) olduğunu nakleder.[66]

Bâtınî ilimlerin yanı sıra zahiri ilimler alanında da geniş bilgiye sahip olan İbn Berrecan, astronomi, matematik, geometri de söz sahibi idi.[67] Ancak o daha çok tasavvuf felsefesi ile ilgilenmiş harflerin sırları konusundaki bilgisiyle tanınmıştı. Gazzali'nin tesirinde kalmakla beraber, daha çok İbn Meserre'nin tasavvuf anlayışını benimsemiş (itizali görüşleri hariç), çağında İbn Meserre'nin görüşlerini sistemleştirip takibine çalışan ünlü sûfî İbnü'l-Ârif ile iyi ilişkiler kurmuş, adeta onu kendisine üstad olarak kabul etmişti.[68] İbn Berrecan ünlü bir sûfî ve mutasavvıf olmasına rağmen tasavvufla ilgili müstakil bir eser yazmamış, bu alandaki görüşlerini daha çok tefsîr ve kelâmla ilgili yazdığı eserlerde ortaya koymuştur.[69]

İbnü'l-Ebbâr'dan sonra İbn Berrecan'ın biyografisine temas eden tarihçilerden hiçbiri (kendisini Marekeş'te muhakeme eden fıkıhçılar heyeti hariç) onun bidatçı biri olduğundan bahsetmemişlerdir. Kendisini, 'mutasavvıf' olarak tanıtmayı yeğliyen tarihçilerin tamamı[70] O'nu, zamanının büyük bir âlimi ve zâhidi olduğundan, müfessir olarak Kur'ân bilgisine hakim, hadisçi olarak güvenilir ve doğru sözlü, kelâmcı olarak ehl-i sünnet akaidine ters bir itikada sahip olmayan, Kur'ân'ın kıraatına hakim, lügatçi olarak zamanının tartışılamaz en bilgini[71], kâmil, sâlih, ibadete son derece düşkün, bir şahsiyete sahip olduğundan bahsederler. Hatta İbnü'l-Ârif'le ondan bahsederlerken "Endülüs'ün Gazali'leri" tabiri tarihçiler arasında meşhur olmuştur.[72]

İbn Berrecan'ın dinî ilimlerin yanında müsbet ilimlerle meşgul olduğunu, astronomi, matematik ve geometri de bildiğini yukarıda ifade etmiştik. Astronomi ile ilgili âyetlerin tefsîrinde bu yönünü görmek mümkündür. Matemetik bilgisini de yer yer tefsîrinde kullandığını, harflere ve rakamlara ruhanî manalar

---

[66]. İbnu'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, s.559; ez-Zehebî, *SAN*, c.XXII, s.334.

[67]. Faura, agm, 732.

[68]. A.y.

[69] Karadeniz, agm, s.371.

[70]. el-Kutbî, *Fevâtü'l-Vefâyât*, c.I, s.570; ez-Zehebî, *SAN*, c.XX, s.73; İbn Hacer, c.IV, s.14; ez-Ziriklî, *el-A'lam*, c.IV, s.129; Adil Nüveyhiz, c.I, s.382; Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, c.V, s. 226; es-Suyutî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, s.20; a.y., *Bugyetü'l-Vuât*, c.II, s.95; ed - Davudî, c.I, s.300; İbnu'l-İmâd, c.IV, s.113, c.V, s.124;Taşköprüzâde, c.II, ss.111-12; İsmail Paşa, s.570; Yafi'î, *Mir'âtü'l-Cinân*, c.III, s.268; Faura, agm, s.732; Şevkı, s.164 vd.

[71]. ez-Zehebî, *Ma'rifetü Kurrâi'l-Kibâr*, c.III, s.1252.

[72]. Hamdi (Abdü'l-Mün'ım), *Tarihu'l-Mu'rib*, s.404.

verdiğini ve bu yüzden Hurufilikle itham edildiğini söylemelerine[73] rağmen tefsîrinde gösterilen misallerin dışında, onu itham altında bırakacak bir yoğunlukta Hurufiliğinin olduğu ve cümel hesaplarıyla uğraştığını söylemek zor gibi görünmektedir.

İbn Hallikan'ın bu konuda yaptığı naklin esası şudur: Sultan Selahü'd-Din H.579'da halep şehrini fethettiği zaman, İbnü'z-Zeki Ebü'l-Meali ed-Dımaşki, bir kasidesinde, Sultanı överken "Senin kıtlık yılı Safer ayında kal'ayı fethetmen, Recep'te Kudus'ün fethinin müjdecisidir."diyerek Recep ayında Kudus'ü de fethedeceğini bildirmiştir. Kudus, gerçekten de 3 yıl sonra Recep ayında fethedilmiştir. "Gelecek zamana ait bu hadiseyi vukuundan önce nereden öğrendin", dediklerinde, Ebü'l-Meali: "Ben buna, İbn Berrecan'ın, Rum Suresi birinci Âyetine yazmış olduğu tefsîriyle muttali oldum", demiştir.[74]

Nebhânî, gerek bu hadiseyi gerekse devrin sultanı Ali b.Yusuf'un kendisinden kısa bir zaman sonra vefat edeceğini bildirmesini, Hurufîlikten ziyade İbn Berrecan'ın kerametleri cümlesinden saymaktadır.[75]

İbn Berrecan'ın gerek Allah'ın isimleri, gerekse Kur'ân'ı açıklamak için takip etmiş olduğu metodlarından işârî, rumuzlu ve tasavvufî tefsîr yönleri, daha sonra İbn Arabî tarafından benimsenmiş ve genişletilerek devam ettirilmiş görünmektedir. Bu yönüyle İbn Berrecan, İbn Arabî'nin öncüsü sayılmaktadır[76]. Süleyman Ateş'e göre, O, hem Vahdet-i Vücud hem de harfler üzerindeki tefsirleri bakımından İbn Arabî'ye çok tesir etmiştir[77]. Ne var ki İbn Arabî'nin vefatından sonra, ona isnad edilen ithamlar bir bakıma doğrudan doğruya İbn Berrecan'a da yapılmak istenmiştir. Mesela, İbn Haldun (v.808/1405) *Şifaü's-*

---

[73]. Onun Hurûfîlik yaptığı kanatini sadece İbn Hacer, *Lisanü'l-Mîzân*'da (c.IV, s.14), Hacı halife, *Keşfü'z-Zunûn*'da (c.I, s.458) naklederler.Tefsîrinin incelenmesinde, İbn Hallikan'ın Salahaddin Eyyübi'nin Kudüsü fethiyle ilgili yaptığı meşhur nakilden başka bir örneğe de rastlamak mümkün olamamıştır. İlgili yerinde görüleceği gibi Mukatta'a harflerine bazı manalar vermiştir. Ancak bu, malum tefsîr geleneği içinde devamlı yapılan bir husus olmuştur. İbn Hallikan, Rum Suresi(30), nin birinci âyetinin tefsîrinde anlaşılması zor, uzun hesapların yapıldığından bahsetmektedir (Taşköprüzâde, c.II, s.112). Ancak inceleme konusu yaptığımız tefsîrinin hamişinde böyle bir hesaplamaya rastlayamadık. İbn Berrecan'ın burada yaptığı" Fî bid'ı sinîn" âyetine getirdiği şahsî yorumudur.(İbn Berrecan, *El-İrşâd fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, c.III, elyazması, Yusufağa, v.108ab). Muhtemelen İbn Hallikan'ın gördüğü bu nâtamam olan ve elimizde bulunmayan tefsîridir.

[74]. Taşköprüzâde, c.II, s.112; Bilmen, c.II, s.502.

[75] en-Nebhânî, c.II, s.168.

[76] Watt, s.143.

[77]. Bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara, 1974, ss.131, 320..

Sail'inde, İbn Berrecan'ı İbn Arabî ve İbn Seb'in (v.665/1270)[78] gibi mezahiri te'vil eden ve bu sebeble eserleri "sarîh küfr ve bid'at"le dolu bir mutasavvıf olarak sunar ve hatta veliyyülemr'in, bu gibilerin kitaplarını, sebeb olacakları fesadı önlemek açısından yaktırması gerektiğini savunur.[79] (Ancak bu fetvanın İbn Haldun'a aidiyeti hususunda ihtiyatlı davranmak gerekir. Zira bu fetva ilk olarak, İbn Arabî'nin kâfir olduğuna inanan Burhânuddin İbrahim el- Bukâî (v.885/1480) tarafından nakledilmiştir.[80]). İbn Berrecan'ın tefsirinde isim ve harflerin havas ve esrarına önem vermesi, 'fenâ' yı incelerken gayet tabiî olarak 'tevhîd'i vurgulaması, İbn Haldun'un mezkur yorumuna sebeb olmuş olabilir. İbn Berrecan hayatta iken de fıkıh bilginlerinin itiraz ve tenkitlerine maruz kalmış fakat tasavvuf tarihi onu dindar, zâhid ve samimi bir mutasavvıf olarak tanımıştır.[81]

Eserleri

İbn Berrecan çok yönlü bir alim olmasına rağmen ilgilendiği her saha ile ilgili bir eseri bulunmamaktadır. Genel olarak, tefsîr ve kelâmla ilgili müstakil eseri vardır. Kendisi meşhur bir sufî olmasına rağmen tasavvufla ilgili müstakil bir eser yazmamış, bu ilim dalının sahası dahilinde ele alınabilecek görüşlerini tefsîr kitaplarına derc etmiştir. İbn Berrecan'ı iyi tanımak ancak eserlerini incelemekle mümkün olabilecektir. O'na nisbet edilen eserlerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. *el-İrşâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*: 520/1125'de ikmal etmiştir.[82] Klasik kaynaklarda, bazen zikredildiği gibi *el-İrşâd fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, bazen *Tefsîru'l-Kur'ân*, bazen *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerim*, bazen de *Tefsîru İbn Berrecan* şeklinde değişik isimler altında zikredilir, Brockelmann, *Kitâbu Tenbîhi'l-Efhâm ila Tedebbüri'l- Kitâb ve Ta'arufi'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-'Azîm* ismiyle verir. Bu eser Su Teil II, Münich, 83 numarada gösterilmektedir. Kısaca *İrşâd* adı verilen bu tefsîrin, kütüphanelerimizde farklı hacimde nüshaları mevcuttur. İbn

---

78. İbn Seb'în, İspanya'da doğdu. Bir müddet sonra kuzey Afrika'ya gitti. Mekke'de vefat etti. *Sicilyalıların Sorularına Cevaplar* adlı eser kendine nisbet edilir. O aynı zamanda bir sufîdir. Bkz. İlhan Kutluer, "İbn Seb'in", *DİA*, c.XX (1999). ss.306-12.

79. İbn Haldun (Ebu Zeyd Abdurrahman İbn Ebi Bekr), *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, (Önsöz ve notlarla neşreden: M.B. Tâwit et-Tanjî), Ankara, 1958, s.110.

80 A.y., s.Kâ (M.B. Tâwit et-Tanjî tarafından yazılan mukaddimede).

81. el-Münâvî, El-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcimi Sâdâti's-Sûfiyye, Mısır, 1938, c.II, s.91.

82. en-Nebhânî, c.II, s.168. İbn Berrecan Rum Suresi(30)'nin ilk âyetinin tefsîrinde o senenin 522 olduğunu haber vermektedir. bkz. *el-İrşâd*, c.III, v.108b; Ateş, s.132. Ancak Nebhânî, bu tarihi nereden aldığını açıklamamıştır.

Berrecan'ın bu tefsîrinde tatbik ettiği metod, Kur'ân âyetleri ile hadis-i şerif'ler arasında alakayı göstermektir. Burada hadis-i şerifler bazen, Kur'ân'ın doğrudan nassına uygunluk arzeder; bazen manaya işaret yoluyla temas eder, bazen mefhum ve anlam bakımından onu destekler. Bu ise bazen bir, bazen iki, bazen de daha çok âyet arasında olabilir.[83]

2. *el-Kitâb fi't-Tefsîr*: Yine klasik kaynaklarda İbn Berrecan'a nisbet edilen fakat tamamlayamadığı ifade edilen bir başka tefsîrdir. Günümüze kadar ulaşmamıştır. İbn Hallikan'ın ifadesine göre, ekseri açıklamaları hal ve makam ehlinin metoduna göredir. Bazı tarihçiler, [84] İbn Berrecan'ın iki eserinden bahsederler. Bunlardan biri, tefsîri diğeri de *Esmaü'l-Hüsna Şerhi*'dir. İkisini beraber zikrettikleri yerlerde tefsîrinin tamam olmadığını ifade ederler. Eğer bundan kasıt '*el-İrşâd*' ise, yukarda da ifade edildiği gibi elde mevcut çeşitli nüshaları vardır ve tamamdır. İbn Hallikan'ın dediği gibi tefsîri tamamen bir sûfî metodu ile (yani İşârî metod kullanarak) ele alınmamıştır. *el-İrşâd*'da sûfî metodu işlenmekle birlikte diğer normal tefsîrler gibi çeşitli konular da ele alınmaktadır.

3. *Īzâhü'l-Hikme bi Ahkâmi'l-İbra*: İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmut Paşa bölümü numara 3'de kayıtlı bulunan ve İbn Berrecan'a nisbet edilen iki ciltlik ve tamam olan bu eserden hiçbir kaynak bahsetmemektedir.

I.cild, Fatiha'dan başlayıp Tâ Hâ Suresinde son bulmaktadır. Kapaklar, orijinal kahverengi meşin ciltli, (22x16) eb'adında şirazeli, miklepli üç kabartmalı, sağlam dikişli, yan kapakları mukavva, orta şemseli, şemseler motflerle süslenmiştir. Sarımtırak, aharlı, kalınca kağıdı, 275 varak, 16 satırdır. Varak eb'adı 20x16 (16x12)' dir. Baş kısmında 20 varak, son kısımdan ise 268. varaktan itibaren tamir görmüştür.Yazı, okunaklı kalın nesih, sure başları, fasıllar ve âyet girizgâhları, tembih notları iri harflidir.

Mahmut Paşa bölmü 4 numadara kayıtlı olan II.cild, Meryem Suresinden Nas Suresi'ne kadardır. Kapaklar, orijinal kahverengi meşin ciltli, (22x16) eb'adında şirazeli, miklepli üç kabartmalı, sağlam dikişli, yan kapakları mukavva, orta şemseli, şemseler motflerle süslenmiştir. Sarımtırak, aharlı, kalınca kağıdı, 275 varak, 16 satırdır. Varak eb'adı 20x16 (16x12) dir. Baş kısmında 30 varak, tamir görmüştür.Yazı, okunaklı kalın nesih, sure başları, fasıllar ve âyet girizgâhları, tembih notları iri harflidir

---

[83] Şevkı, s.166.

[84] el-Kutbî, c.I, s.570; ez-Zehebî, *SAN*, XX, 73; İbn Hacer, c.IV, s.14; ez-Ziriklî, c.IV, s.129; Adil Nüveyhiz, c.I, 382; Kehhale, c.V, s. 226; es-Suyutî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, s.20.

Bu tefsîr, *el-İrşâd*'tan farklı muhtasar bir tefsîrdir. İbn Berrecan'ın *el-İrşâd*'ında kullandığı bazı tabirlerin[85] burada da bulunmasından yola çıkarak, *el-İrşâd'*ını bu isim altında özetlenmiş olabileceği kanaatine rahatça varabiliriz.

4. *Şerhü Meâni Esmâi'l-lâhi'l-Hüsnâ*: İbn Berrecan'ın elde mevcut önemli eserlerinden biridir. İki cild ayrı ayrı ve iki cildi bir arada tek kitap halinde olanı mevcuttur. Allah'ın 130 meşhur isminin manasını sahih rivâyetlerle açıklamış ve tasavvufî yorumlar yapmıştır.[86] Bu eserde Allah'ın her ismi üç basamakta ele alınıp yorum yapılır. Birinci basamakta, ismin kaynağı, ikinci basamakta o isme ulaşmanın usulü ve yolu, üçüncü basamakta bu ismin hakikati ile ibadet etme hususu açıklanır. İsimlerin ve ihtiva ettikleri harflerin tabiatları, manevi tesirleri ve özellikleri (havas) üzerinde de durulur.

Kendisine aidiyeti biraz tartışmalı olan İbn Berrecan'ın bu eserinin nüshaları İstanbul Süleymaniye Kütüpnasinde mevcuttur:

a. Laleli Nüshası: 1551 numarada kayıttlı[87],

b. Şehid Ali Paşa Nüshası: 426 numarada,

c. Nurosmaniye nüshası: 2443 numarada,

d. Carullah nüshası: 1023 numarada kayıtlıdır.

5. *Kitâbü Ayne'l-Yakîn*: Şevki, İbn Haldun'un *Şifâu's-Sâil* adlı eserinde bu eseri İbn Berrecan'a nisbet ettiğini söylemekte ise de[88] mezkur kaynakta böyle bir bilgiye rastlanamamıştır.

6. *Tercümânu Lisâni'l-Hakki'l-Mebsüs fi'l-Emr ve'l-Halk* adlı eser de İbn Berrecan'a nisbet edilir.[89]

KAYNAKLAR

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara, 1974.

[85]. Mesela; "Kâle Azze min kâilin" tabiri aynen tekrarlanır.

[86]. Şevkı, s.165.

[87] Mukavva kaplı siyah meşin ciltli, (250x175) eb'adında şirazeli, miklepli, zincirekli, şemseli, salbekli, ilk kapak biraz yıpranmış, kâğıt, mat görünüşlü. 198 varak, 29 satır, varak eb'adı 250x175 (185x125mm) dir. Yazı çeşidi, Arap nesih, ayetler bazen kırmızı bazen kalın siyah mürekkeple yazılmıştır. Müstensih Muhammed İbn b. Enver'dir. 933/1538'de istinsah edilmiştir.

[88] Şevki, s.175.

[89]. Brockelmann, *GAL*, c.I, s.559. Bu eserle ilgili detaylı bilgi bulunamadı.

el-Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn,* İstanbul, 1955.

Bilmen, Ömer Nasuhî, *Büyük Tefsîr Tarihi* (*Tabakâtü'l-Müfessirîn*), Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973.

Brockelmann, Carl, *GAL* (*Geschicte der Arabischen Littaratür*), Leiden 1944-1949

el-Buhârî, Muhammed b.İsmail b. İbrahim b.el-Mugire Berdizbeh, *El-Câmiu's- Sahîh* (*el-Kütübü's-Sitte* içinde), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.

Çağırıcı, Mustafa, "İbn Meserrre", *DİA*, c.XX (1999), ss.188-93.

ed - Dabbî, Ahmed b. Yahya, *Buğyetü'l-Mültemis fî Tarihi Ricâli'l-Endelüs*, Beyrut, 1410/1989.

ed - Davudî, (Şemsüddin Muhammed İbn Ali İbn Ahmed el-Malikî), *Tabakâtü'l-Müfessirîn,* Thk: Ali Muhammed Ömer), Kahire, 1392/1972.

Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, (dipnotlarda *BİT* olarak kısaltılmıştır) İstanbul, 1987.

Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Mısır, 1966.

Faura, A., "İbn Barraghan" *EI*, Leiden, , III, (1971) 73.

Hamdi (Abdü'l-Mün'ım Muhammed Hüseyin), *Tarihu'l-Mu'rib el-Endelüsî fî Asri'l-Murâbıtîn*, yer ve tarih yok.

el-Hamevî, Yakut (Şihabü'd-Din Ebu Abdillah Yakut İbn Abdillah er-Rumi), *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut, Ts.

İbn Başkuval (Ebü'l-Kasım Halef ibn Abdilmelik), *Kitâbü's-Sıla fî Tarihi Eimmeti'l-Endelüs ve Ülemâihim ve Üdebâihim, (Kitâbü's-Sılâ)*, Mısır, 1374/1955.

İbn Berrecan, *El-İrşâd fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, III, elyazması, Yusufağa.no.4744

İbnü'l-Cezerî (Şemsuddin Muhammed ibn Muhammed), *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurra*, Mısır, 1351/1932.

İbnü'l-Ebbâr (Ebu Abdillah Muhammed ibn Abdillah ibn Ebî Bekr el-Kadâî el-Balansî), *et-Tekmile li Kitâbi's-Sılâ*, Kahire, 1375/1955.

______, *Mu'cem*, (thk. F.C. Zeydin), Madrid, 1885.

İbn Ferhun (İbrahim İbn Ali İbn Muhammed), *ed - Dibâcü'l-Müzehheb fî Ma'rifeti A'yâni Ülemâi'l-Mezheb* (*ed -Dibâc*) (Thk: Muhammed Ahmed Ebu'n-Nur), Kahire, 1351.

İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-Mîzân*, Lübnan, 1971/1390

İbn Haldun (Ebu Zeyd Abdurrahman İbn Ebi Bekr), *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, (Önsöz ve notlarla neşreden: M.B. Tâwit et-Tanjî). Ankara, 1958.

İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yân ve Evnâu'z-Zamân*, Beyrut, 1398/1978, I, 149.

İbnu'l-İmâd, Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb, Beyrut, ts

İbnu Manzûr, (Ebü'l-Fadl Cemâlü'd-Dîn Muhammed b.Mükerrem), *Lisânü'l-Arab* (20 c.), Beyrut, ts.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1990.

Kehhale, Ömer Rıda, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 4 c., Beyrut, 1376/1957.

Kutluer, İlhan, "İbn Seb'in", *DİA*, c.XX (1999). ss. 306-12.

Küçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul, 1997.

el-Makkârî (Ahmed ibn Muhammed), *The Hıstory of The Muhammadan Dynasties of Spain*, (Tr: Pascual de Gayangos), Hindistan, ts

el-Münâvî, (Abdurrauf Muhammed İbn Ali), *El-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcimi Sâdâti's-Sûfiyye*, Mısır, 1938, II, 91.

en-Nebhânî (Yusuf b. İsmail), *Câmiu Keramâti'l-Evliyâ*, (Thk:İbrahim Atva Avad), Mısır, 1962.

Nüveyhiz, Adil, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, Beyrut, 1983.

Özdemir, Mehmet, "Endülüs" *DİA*, c.XI (1995), ss.211-25.

Sebold, C.F., "Endülüs", *İA (Milli Eğitim Bakanlığı)*, 1993, c.IV, ss.470-473.

es-Suyutî (Celalüddin Abdurrahman), *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Thk: A. Meursinge),

Tahran, 1960

_______, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, (Thk: Ebü'l-Fadl İbrahim),

1399/1979.

______, *Tabakâtü'l-Huffâz*, Beyrut, 1403/1983

Şevki, Ali Ömer, *Mevsuâtü'l-Hadarâti'l-İslâmiyye*, Amman, 1923.

Taşköprüzâde (Ahmed b.Mustafa), *Miftâhu's-Sa'âde ve Mısbâhu's-Sıyâde fî Mevdûâti'l-Ulûm* (Thk: Kamil Bekri, Abdü'l-Vehhab Ebü'n-Nur), Kahire, 1968.

Trimingham, J.S., *A History of İslam in The West Africa*, (Oxford University), London (Londra), 1962.

Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1995.

Watt, W. Montgomery, *A History of İslamıc Spaın*, Edinburgh, 1965.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994.

el-Yemânî (Abdulbaki b. Abdulmecid), *İşârâtu't-Ta'yin fî Terâcimi'n-Nuhât ve'l-Lügaviyyîn*, Riyad, 1 986.

ez-Zehebî (Şemsüddin Muhammed ibn Ahmed İbn Osman), *Ma'rifetü Kurrâi'l-Kibâr ala't-Tabakâtı ve'l-Âsâr* (Thk: Tayyar Altıkulaç), İstanbul, 1416/1995.

______ *Tâcu'l-Arûs min Cevâhirü'l-Kâmûs*, Mısır, 1304.

__________, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (dipnotlarda *SAN* olarak kısaltılmıştır) Beyrut, 1990-1410 (Thk: Bessar Avvad Maruf, Muhyiddin Hilâlü's-Serkam), Beyrut, ts.

_______*et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, (2.baskı). 1396/1976.

.

ez-Ziriklî (Hayru'd-Din), *el-A'lâm* (3.Baskı), basım yeri ve tarih yok.

İSLÂM HUKUKUNDA ÖZEL MÜLKİYETE KONU OLMA BAKIMINDAN TOPRAK MÜLKİYETİ

Dr. Halit ÇALIŞ[*]

Abstract

Land Property as a Subject Matter for Private Property in Islamic Law

Even if certain authors have claimed that, according to the İslâm, there isn't any right of private property on the lands, these claims aren't convincing. The Coranic verses, hadiths, the exemplary applications from the Prophet's period until the orthodoxe caliphs period and the İslamic jurisprudence all forming the sources of the muslim law, demonstrate clearly that the private persons as well as the state, possesse or are able to own the land. As a matter of fact, the great majority of the works written about the muslim law contain the opinions concerning the immovables which are the subject of the private property.

GİRİŞ

İslâm hukukçularının ittifakla benimsediği görüşe göre İslâmda mülkiyet nizamının esasını özel mülkiyet oluşturmaktadır. Mülkiyetin iktisabı, sona ermesi, konusu (özellikle hak ve menfaatlerin mal sayılıp sayılmaması), kapsamı ve sınırlandırılması gibi hususlarda farklı görüşler bulunmakla birlikte, özel mülkiyete konu olma bakımından, mülkiyete konu olacak malın menkul ya da gayri menkul olmasının belirleyici unsur olmadığında da fakihler ittifak halindedirler.

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı

Yani taşınır mallar nasıl özel mülkiyet konusu olabiliyorsa aynı şekilde taşınmazlar da özel mülkiyet konusu olabilmektedir. Ancak gerek asr-ı saadet ve oluşum döneminden bu yana teşekkül eden fıkıh doktrini ve gerekse çağdaş İslâm hukukçularının cumhurunun görüşü bu şekilde olmakla birlikte, özellikle toprak-özel mülkiyet ilişkisi konusunda bazı yazarların farklı görüş beyan ettikleri görülmektedir.

Özel mülkiyete konu olma bakımından toprağı farklı bir değerlendirmeye tabi tutan muasır hukukçu ve yazarları iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan bir kısmına göre toprak hiçbir şekilde özel mülkiyete konu olamaz; şahıslar ancak emekleri karşılığı topraktan yararlanabilirler. Bu istifade hakkı da emeğin devamına bağlıdır; toprak üzerinde emeğin etkisi devam ettiği sürece istifade yetkisi de devam eder; bu etki sona erince, emeğe bağlı yararlanma hakkı da nihayete erer. İkinci grupta yer alan müelliflere göre ise, prensip itibariyle toprağın özel mülkiyete konu olması mümkündür. Ancak şahısla toprak arasındaki bu mülkiyet ilişkisinin devamı emeğe, diğer bir ifadeyle toprağın işletilmesine bağlıdır. Toplum ve devlet için son derece önemli doğal bir kaynağın işletilmeyip atıl bırakılması durumunda toprak üzerindeki mülkiyet sona erer.

Şimdi öncelikle her iki görüşü ve hukukî dayanaklarını ana hatlarıyla görelim.

I. GÖRÜŞLER

A. Toprak Üzerinde Hiçbir Şekilde Özel Mülkiyet Kurulamaz, Şahıslar Ancak Emekleri Karşılığı Yararlanma Hakkına Sahiptirler Görüşü

Çağdaş İmâmiyye hukukçularından **Muhammed Bâkır es-Sadr**, oluşum ve meydana gelişi itibariyle serveti, özel ve genel olmak üzere ikiye ayırarak ele alır ve özel mülkiyete konu olma açısından meseleyi *"emek"* merkezli değerlendirir. Ona göre mülkiyetin temel kriteri emektir ve bunun bir sonucu olarak, özel mülkiyetin çerçevesinin, oluşum ve meydana gelişinde insan emeğinin etkisi söz konusu olan servetlerle sınırlı olması ve bu tesirin olmadığı servetleri kapsamaması gerekir. Bu anlamda ziraat, dokuma, yerden ve denizden çıkarılan ürünlerde... özel mülkiyetin söz konusu olacağını ifade eden **Sadr**, devamla şöyle demektedir: *"İşte İslâm'da özel mülkiyet, oluşumunda insan emeğinin etkisi bulunan nesnelerle sınırlıdır. Bu alan İslâm'ın, özel mülkiyete müsaade ettiği çerçeveyi oluşturmaktadır. Şahıs, eşya üzerinde emeğinin etkisi*

devam ettiği sürece malik olabilir ve faydalanma, kiraya verme vb. mülkiyet haklarından istifade edebilir."[1]

Şu halde **Sadr**'a göre İslâm'da mülkiyet hakkının kaynağı çalışma ve emektir. Şahıslar çalışması ve işletmesi neticesinde topraktan, yalnızca istifade hakkına malik olurlar; toprağın rakabe mülkiyeti ise her hâlükârda devletin (imamın) olmaya devam eder. Şayet toprak işletilmez ve metruk bırakılırsa –şer'î gerekçe ortadan kalktığı için- şahsın istifade hakkı da sona erer.[2] Bu arada **Sadr**, ismini vermeden bir fakihi *"toprak işletilmediği zaman şahsın elinden alınıp işletene verilir"* prensibine karşı çıktığı; bir diğer şahsı ise, toprağın da özel mülkiyete konu olmasını savunduğu için eleştirir ve bu şahsı tarihî olanla olmayanı birbirine karıştırmakla suçlar.[3]

Toprağın özel mülkiyete konu olması noktasında **Mahmut Talegânî** ve **Hüseyin Hatemî** de **Sadr**'la aynı kanaattedirler; onlara göre de İslâm, toprakta özel mülkiyeti kabul etmemektedir; şahısların yalnızca işletme şartına bağlı menfaatten istifade hakkı vardır, işletmeyenin elinden toprak alınıp işletene verilir. **Talegânî** toprakların tabii şekilleriyle Allah'a, Rasûlü'ne ve halifelere ait olduğunu söylemekte, özel mülkiyet ise ancak belli sınırlar içinde söz konusudur ve toprağı işlemenin ne kadar sürdüğüne bağlıdır demektedir. Yani işletme durunca mülkiyet hakkı da sona erer.[4]

Dikkat edilirse **Talegânî** sınırlı da olsa toprağın özel mülkiyete konu olabileceğini kabul etmekte ve bu yönüyle **Sadr**'dan ayrılmaktadır. Fakat ilk bakışta durum böyle olmakla birlikte onun, toprakta sınırlı özel mülkiyet ifadesine açıklık getirdiğini görmekteyiz. **Talegânî**'ye göre bu hak, teknik anlamda milk[5] değil, istifade hakkıdır.[6] **Hâtemî** ise toprağın mutlak anlamda *"enfâl"* kavramına dahil olduğunu söyler.[7]

---

[1] Sadr, Muhammed Bâkır, İktisâdunâ, üçüncü baskı, Beyrut 1389/1969, I, 319.

[2] Sadr, II, 432, 435, 436.

[3] Sadr, II, 368-369.

[4] Talegânî, Mahmut, İslâm ve Mülkiyet, trc: Ahmet Saidoğlu, İstanbul 1989, s.124-125, 131; Hâtemî, Hüseyin, İslâm Açısından Sosyalizm, İstanbul 1967, s.36, 40, 107-108.

[5] İsâm Eşya Hukuku terimi olarak milk, bir engel olmadığı sürece, şer'an, sahibine tasarruf yetkisi veren ve başkasının tasarrufunu engelleyen bir aidiyet bağıdır. Milk tanımları ve tahlilleri için bkz. Çalış Halit, İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar, Konya 2001 (Yayımlanmamış doktora tezi), s.25-29.

[6] Krş. Aktan, Hamza, İslâm'da Madenlerin Hukukî Statüsü, Erzurum 1986, s.12-14.

[7] Talegânî, 124-125, 131; Hâtemî, 36, 40, 107-108. Bu arada İngiltere'de, arazi üzerindeki mülkiyetin, aslında araziye değil, onun mevcut veya müsaade edilmiş kullanımına ilişkin sınırlı

B. Toprak Üzerinde Özel Mülkiyet Kurulabilir, Ancak Bunun Devamı İmar Şartına Bağlıdır

Bu görüşü seslendirenler, toprağın özel mülkiyete konu olabileceğini kabul etmekle birlikte bunu imar şartına bağlamaktadırlar. Sözgelimi **Nebhânî** ve **Mannan**'a göre, elindeki araziyi işletip ziraat yapmayan ve üç sene süreyle âtıl bırakan şahsın elinden arazi niteliğine bakılmaksızın alınır ve başkasına verilir. Hatta **Nebhânî** bu hususta sahabe arasında icma hasıl olduğunu söyler. Ona göre bu hükmün illeti, arazinin işletilmeyip âtıl bırakılmasıdır.[8]

Bunun yanında diğer bazı yazarlar da ülke kalkınmasından hareketle aynı sonuca ulaşmaktadırlar. "İktisadî kalkınma, İslamî yaklaşıma göre, ülkenin imar edilmesi, toplumun eğitim ve bilgi düzeylerinin yükseltilmesiyle sağlanır. Ülkenin imarı ise, ülke topraklarının etkin bir biçimde değerlendirilmesiyle ölçülür. Kişi toprağı etkin ve verimli şekilde kullandığı ölçüde, toprağa maliktir. Dolayısıyla, mülkiyetin devamı imara bağlıdır."[9]

Bu kadarla da yetinmeyip yalnızca toprağın değil, işletilmemiş şekliyle bütün doğal kaynakların devletin hüküm ve tasarrufu altında olduğunu, emek harcanmadan doğal kaynakların özel mülkiyete girmesinin mümkün olmadığını söyleyenler de olmuştur.[10]

Öte yandan konuya, toplumun ihtiyaç duyup duymaması açısından yaklaşanlar da vardır. Şayet toplum, arazide ziraat yapılmasına ihtiyaç duymuyorsa, şahsın toprakla olan mülkiyet ilişkisi devam eder. Fakat toplum ihtiyaç duyması durumunda arazi sahibi, ya bizzat kendisi ziraat yapacak, ya ortağa verecek, ya da karşılıksız olarak başkasına ziraat yapma müsadesi verecektir. Bunlardan birine göre davranmayan şahsın elinden, muayyen bir süre geçtikten sonra toprak alınır.[11]

Toprak mülkiyetinin devamı için imar/işletme şartını arayanların bu yaklaşımlarını, genelleştirmek suretiyle, servetin âtıl bırakılmasını, mülkiyet hakkı-

---

bir hak olarak nitelendiği görülmektedir. Bkz. Örücü, Esin, Taşınmız Mülkiyetine Bir Kamu Hukuku Yaklaşımı: Mülkiyet Hakkının Sınırlanması, İstanbul 1976, s.39.

[8] Nebhânî, Takiyüddîn, en-Nizâmu'l-iktisâdî fi'l-İslâm, Beyrut 1990, 135-139; Mannan, İslâm Ekonomisi, trc: Bahri Zengin, İstanbul 1973, s.140 vd.

[9] Ersoy, Arif, "İktisadî Kalkınma ve Sosyal Denge İlişkisi", İktisadî Kalkınma ve İslâm, İstanbul 1987, s. 201.

[10] Bkz. Aktan, 12-14.

[11] Ebussuud, Mahmut, İslâmî İktisadın Esasları, trc: Ali Özek, İstanbul 1969, s. 97-98.

nın kötüye kullanılmasının özel bir hali olarak değerlendirenler de bulunmaktadır.[12]

Hz. Ömer'in, Irak'ın fethiyle birlikte elde edilen ganimet arazileri gazilere dağıtmaması uygulamasının **Abdülmelik b. Mervân** dönemine kadar sürdüğünü söyleyen **Fazlurrahman** (1989) da, İslâm'da aslolanın toprağın devlet mülkiyetinde bulunması olduğunu, ancak daha verimli kullanılacağı ve topluma daha yararlı olacağı farz edilen durumlarda -işletmeleri şartıyla- çiftçilere mülk olarak verilmesinin de mümkün olduğunu ifade etmektedir.[13]

Toprakta özel mülkiyetin toprağı işletme ve imar şartına bağlı olduğunu söyleyenlerin bu yaklaşımı, işlenmeyen toprakların geri alınmasını öngören Türk hukuk sistemindeki düzenlemelerle uyum arz etmektedir. Hukukçular bu prensibin hem toprak spekülasyonunu önleyici hem de toprağı koruyucu bir ilke olduğunu ve bu bakımdan da ekonomik ve sosyal kalkınmaya hizmet edecek bir tedbir olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu aynı zamanda mülkiyet hakkının kamu yararı amacıyla bir sınırlandırılmasıdır.[14]

Bunun yanında Türk Pozitif Hukukunda servetin âtıl bırakılmayıp ülke kalkınmasına katkıda bulunmasını sağlamaya yönelik bazı tedbirler de söz konusu edilmiştir. Söz gelişi 1580 sayılı *Belediye Kanunu*na eklenen bir ek maddeyle, ekmek imal eden fırın ve fabrikalarla, un istihsal eden değirmen ve fabrikalar, belediyenin ihtarına rağmen inandırıcı ve kesin sebepler olmadan istihsalden kaçınırlarsa, buraları belediyenin, mahallin en büyük mülkiye amirinin tasvibiyle re'sen veya bilvasıta işletebileceği öngörülmektedir. Re'sen veya bilvasıta işletme müddeti bir aydan fazla olamayacağı gibi bu işgalden dolayı da adlî ve idarî kaza mercilerine başvurulamayacağı aynı maddede belirtilmiştir.[15]

Bu arada batılı yazarlardan **Worms**, İslâm'da, fethedilen toprakların fetihten sonra İslâm cemaati namına vakfedilmesi sebebiyle ferdî mülkiyetin mevcut olmadığını iddia ederken **Nauphal**, İslâm'da insanların malik değil, sadece zilyed olduklarını, bu sebeple devletin bir kimseyi mülkünden mahrum

---

[12] Hamitoğulları, Beşir, "İslâm İktisadının Sermaye Birikimi Modeli ve Bankacılık Düzeni", İslâm Ekonomisinde Finansman Meseleleri, İstanbul 1992, s.376.

[13] Fazlurrahmân, "İslâmiyet ve İktisadî Adâlet Meselesi", trc: Yusuf Ziya Kavakçı, Erzurum 1976, s.38.

[14] Örücü, s. 287.

[15] Çörtoğlu, İ.Sahir, "Gayrımenkul Mülkiyetine Medenî Kanun Dışındaki Kanunlarla Konan Sınırlamalar", Ankara İktisadî ve Ticarî İlimler Akademisi Dergisi, c.5, sy.2, Ankara 1973. s. 222.

etmesinin gasb ya da müsâdere sayılmadığını söylemektedir.[16] Diğer yandan **Seher Divitçioğlu** ise, **Marx** ve **Engels**'in fikirlerine dayanarak, şark memleketlerinde ve bu arada *Türkiye*'de özel toprak mülkiyetinin olmadığını savunmaktadır. Yine bu müelliflere dayanarak toprakta özel mülkiyetin devlete ait olmasını, bu memleketlerde iklim şartları sebebiyle ziraatin sulamaya ihtiyaç göstermesi ve su tesislerinin yapımının ise devlete ait olması faraziyesiyle izah etmektedir.[17]

Muhtemelen toprak yapısı ve iklim şartlarının etkisiyle *Hindistan* ve çevresinde de toprak ve özel mülkiyet ilişkisinin tartışma konusu edildiği görülmektedir. Nitekim **Mevdûdî** (1979) *Hindistan*'da meşhur yazarlardan birinin İslâm'da toprağın özel mülkiyete konu olmadığı iddiasında bulunduğunu, hem ona cevap teşkil etmesi hem de gerçeği ortaya koyma açısından *"Mes'ele milkiyyetü'l-ard fi'l-İslâm"* isimli bir eser kaleme aldığını belirtmektedir.[18]

C. Deliller

Toprağın özel mülkiyete konu olamayacağı tezinin delillerini, insanın yeryüzüne vâris kılındığını, yerin ve göğün Allah'a ait olduğunu ifade eden âyetler yanında; bazı âyetlerde yerin Allah'a nisbet edilmesi ve toprağın kiralanmasını yasaklayan hadisler ve nihayet toprağın en önemli tabii servet olması hasebiyle özel mülkiyete konu olmasının doğru olmayacağı merkezli aklî yorumlar oluşturmaktadır.

Toprakta mülkiyet hakkının imar şartına bağlı olduğu tezinin en önemli delilini ise, bir rivayet teşkil etmektedir. Buna göre *Hz. Peygamber*in **Bilâl el-Müzenî**'ye ıktâ' ettiği *"el-Akîk"* isimli bölgeyi, **Bilâl**'in tam olarak imar edip işletememesi üzerine **Hz. Ömer**: *"Allah Rasûlü sana araziyi elinde bulundurasın ve insanları buraya sokmayasın diye iktâ etmedi, ekip imar edesin diye verdi. Binaenaleyh işletebildiğin kadarını al, kalanını iade et"* demiş ve böylece toprak mülkiyetinin imar şartına bağlı olduğunu ortaya koymuştur.[19]

Şimdi bu delil ve iddiaları kısaca ele alalım.

---

[16] Bkz. Cin, Halil, Mirî Arazi ve Bu Arazinin Özel Mülkiyete Dönüşümü, ikinci baskı, Konya 1987, s.7.

[17] Bkz. Divitçioğlu, Sencer, Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu, İstanbul 1971, s.21 vd. Ayrıca bkz. Ali Abdülkadir, "Land Property and Land Tenure in İslâm", Islamic Quarterly, c.5, sy. 1-2, London 1959, s. 4 vd. Bu iddiaların ciddiye alınmaya değer bir yönünün bulunmadığını gösteren deliller için bkz. Çalış, s.56-60.

[18] Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, Mes'ele mikliyyetu'l-ard fi'l-İslâm, Dımaşk 1376/1957, s.3.

[19] Bkz. Mevdûdî, 5 vd.; Talegânî,, 124-125; Nebhânî, 135; Hâtemî, 36. Rivayet için bkz. Ebu Yusuf, s.62; Yahya b. Adem, s.78, 93.

II. GÖRÜŞ VE İDDİALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslâm'ın toprak üzerinde özel mülkiyet kurmayı benimsemediği ya da bunu hem kazanım hem de mülkiyetin devamı açısından şart ya da şartlara bağladığını söyleyenler meseleye şöyle yaklaşmaktadırlar: Yüce Allah *Kur'ân*'da *"Bütün bir yeryüzü Allah'a aittir"*[20]; *"Allah, yeri canlılar için yaratmıştır"*[21] buyurmaktadır. Bu âyetler açıkça İslâm'da, toprağın özel mülkiyete konu olamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca *Kur'ân*'da *"yere vâris olma"* ifadesi geçmektedir. Bu ifadenin bulunduğu âyetlerin tamamında toprakla insan arasındaki ilişkinin, mülkiyet ilişkisi değil, hükmetme, hâkimiyet sağlama ilişkisi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla *Kur'ân*, şahıslara toprakta mülkiyet değil, yararlanma hakkı vermiştir.[22]

Hemen şunu belirtelim ki, muasır alimlerden **Mevdûdî**'nin de isabetle belirttiği gibi, toprağın özel mülkiyete konu olması *Kur'ân*'ın nuzûlünden önce ve çok eski dönemlerden beri bilinen bir husus idi. *Kur'ân* da bu uygulamanın ne ilgasını emretmiş, ne zemmetmiş, ne de kazanım ve tasarruf sahası dışında yeni bir düzenleme getirmiştir. Yani Allah Teâlâ mevcut uygulamayı onaylamış ve meşrûiyeti üzre ibkâ etmiştir. Bu noktada yasaklayıcı bir nassın bulunmayışı, uygulanagelen toprak düzenini devam ettirmeye izin anlamına gelir. *"Zira bir toplumda genel örf halinde benimsenip tatbik edilen herhangi bir konuda bir beyanın olmayıp sükût edilmesi, o uygulamanın cevaz ve meşrûiyetini gösterir."*[23] Bundan dolayıdır ki, müslümanlar *Kur'an*'ın nâzil olmaya başladığı günden bu yana toprağı özel mülkiyet konusu edinegelmişlerdir.[24]

Delil olarak zikredilen âyete gelince, âyet siyâkı ile birlikte değerlendirildiğinde -ki *Kur'ân*'ın doğru anlaşılabilmesi ve murâd-ı ilâhîyi tespit açısından bu zorunludur- âyette yeni bir hukukî düzenlemenin söz konusu olmadığı, yalnızca Allah'ın insanoğlunun hizmet ve istifadesine sunduğu nimetlerin teker teker hatırlatılması ve buna bağlı olarak bütün bu nimetlerin yaratıcısına halis kullukta bulunma ve şükretme zarûretini anlatmanın amaçlandığı anlaşılmaktadır. *"Rahmân, bu Kur'ân'ı insana öğretti. O, insanı yarattı; ona açık ve berrak şekilde düşünmeyi ve konuşmayı öğretti. Güneş ve ay (O'nun buyruğu doğrul-*

---

[20] A'râf 7/128.

[21] Rahmân 55/10. Benzer âyetler için bkz. Bakara 2/284; A'râf 7/73; Hûd 11/64; Zümer 39/10; Şûrâ 42/49.

[22] Mevdûdî, 5-6.

[23] Mevdûdi, 19.

[24] Mevdûdî, 6.

tusunda) kendileri için belirlenen yörüngelerde akarlar; yıldızlar ve ağaçlar (O'nun önünde) boyun eğerler. Ve O, gökleri yükseltti ve (her şey için) bir ölçü koydu ki (siz ey insanlar), asla (doğruluk ve haklılık) ölçüsünden şaşmayasınız; öyleyse (yaptıklarınızı) adâletle tartın ve ölçüyü eksik tutmayın! O, yeri, bütün canlı varlıklar için genişletip yaymıştır, üzerinde meyveler ve salkım salkım hurma ağaçlarıyla ve filizlenip dal veren tohumları ve hoş kokulu bitkileriyle. Öyleyse, Rabbinizin hangi nimet ve kudretini inkâr edebilirsiniz?"[25] Bu âyetler bir bütün halinde düşünüldüğünde *"O, yeri, bütün canlı varlıklar için genişletip yaymıştır"* ifadesinden İslâm'ın toprakta özel mülkiyeti benimsemediği anlamını çıkarmanın mümkün olmadığı ortadadır.

İsâmda arazi mülkiyeti meselesi üzerine bir eser veren **Mevdûdî** (1979), bu noktada, *Kur'ân*'ın doğru anlaşılabilmesi için son derece önemli bir ilkeye dikkat çekmektedir. *"Kur'ân'dan hüküm istinbâtında her âyetin lafızlarını ve siyâkını dikkate almak gerekir. Bunun yanında ayrıca âyetten istinbât ettiğimiz hükmü Allah Rasûlü (sav)'in hayatında fiilen tatbik edip etmediğini mutlaka göz önünde bulundurmalıyız."*[26] Bu önemli ilkeyi dikkate aldığımızda toprakta özel mülkiyetin olmadığına delil olarak zikredilen âyeti, *Rasûlullah* (sav)'in, hayatında bu şekilde uygulamadığına şâhit oluruz. O'nun *Kur'ân*'a ve hükümlerine muhalif hareket etmesi söz konusu olamayacağına göre, bu durumda bizim âyetten çıkardığımız hükmün doğru olmadığı ortaya çıkar.[27] Bu hal karşısında hâlâ yukarıdaki âyetten hareketle toprakta kamu mülkiyeti fikrinde ısrar edilirse iki ihtimalden birinin vârid olduğunu söylemek gerekecektir: Ya *Hz. Peygamber* (sav), râşid halifeler, sahâbe, tâbiûn ve müctehid imamlar âyeti doğru anlamadılar; ya da âyetten kastın ne olduğunu anlamalarına rağmen onun gereği ile amel etmediler. Bir müslüman açısından her iki ihtimal de ne vâriddir ne de kabulü mümkündür.[28]

Allah'ın, yerin ve göğün ve bu ikisinde bulunan her şeyin sahibi olduğu, yer ve gök dahil her şeyin insanın emrine ve hizmetine sunulduğunu ifade eden âyetlerde yaratma, yoktan var etme anlamında her şeyin ve bu arada toprağın da malikinin Allah olduğu ifade edilmekle birlikte; bu âyetlerde, Allah'ın insanoğluna bahşettiği nimetler hatırlatılmakta, insanlar Allah'a kulluğa ve nimetlere şükre çağrılmaktadır. Nitekim sadedinde olduğumuz âyetten önce ve

---

[25] Rahmân 55/1-13.
[26] Mevdûdî, 7.
[27] Mevdûdî, 7-8.
[28] Mevdûdî,, 15.

sonra Allah'ın insanın hizmet ve istifadesine sunduğu çeşitli nimetler sayıldıktın sonra *"Öyleyse, Rabbinizin hangi nimet ve kudretini inkar edebilirsiniz?"*[29] denilmesi de âyetlerle vurgulanmak istenen amacı açıklar niteliktedir. Kaldı ki, bu tür âyetlerle o güne kadar cârî olan, toprakta özel mülkiyet düzenini değiştirip, yerine kamu mülkiyetini ikâme etmek amaçlanmış olsaydı, Yüce Allah bunu açıkça beyan eder, bu tür bir anlatımla yetinmezdi. Zira bu oldukça önemli radikal bir değişiklik anlamına gelmektedir.[30]

İslâm'ın toprakta özel mülkiyeti kabul etmediğini iddia edenler, gerek *Hz. Peygamber* gerek O'nu takip eden râşid halifelerin uygulamalarıyla toprakta özel mülkiyetin sabit olduğu gerçeğini ise, belirleyici/bağlayıcı görmeyip tarihî bir olgu olarak telakkî etmektedirler. Herkesin malumu olduğu üzere tarih, belirli bir coğrafyada ve muayyen şartlarda vücut bulmuş bir olgudur; aynı ortam ve şartlar bugün için söz konusu olmayabilir; dolayısıyla ister *Hz. Peygamber* (sav), ister O'nu takip eden halifeler zamanındaki tarihî uygulamalar delil olamaz.[31]

Dikkat edilirse bu bakış açısı, İslâm'ın Peygamber ve Peygamberlik anlayışına temelden terstir. Zira bu değerlendirmeye göre İslâm'da *Hz. Peygamber* (sav)'in söz ve uygulamalarının hiçbir bağlayıcı değeri yoktur; O'nun sözlü ve fiilî tasarrufları sıradan tarihî hadiseler gibidir. Halbuki *Kur'ân*'ın Peygamber'e ve dindeki fonksiyonuna yaklaşımı tamamen farklıdır. *Kur'ân*'ın Peygamber'e yüklediği en temel görevlerin başında, Allah'ın indirdiği vahyi insanlara ulaştırma (tebliğ)[32] ve anlayamadıkları ya da anlamakta güçlük çektikleri hususları açıklama (tebyîn) bulunmaktadır. *"Sana bu ilâhî kelâmı yalnızca, üzerinde çekişip durdukları dinî sorunları onlara açıklayasın ve inanmaya eğilimli olan kimselere de onu doğru yol bilgisi ve rahmet olarak ulaştırasın diye indirdik."*[33] Bunun yanında *Kur'ân* bize Peygamber (sav)'i örnek şahsiyet olarak gösteriyor ve O'nun söz ve fiillerini bağlayıcı ilkeler olarak sunuyor. *"Gerçek şu ki, Allah'ı ve âhiret gününü korku ve umutla bekleyen ve O'nu her daim anan kimseler için Allah'ın Elçisi güzel bir örnek teşkil eder"*[34]; *"Ama hayır, Rabbine andolsun ki onlar, (ey peygamber), aralarında anlaşmazlığa düştükleri her konuda seni*

---

[29] Rahmân 55/13.
[30] Mevdûdî, 10.
[31] Mevdûdî, 8; Abbâdî, Abdüsselâm Davûd, el-Milkiyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye, tabîatuhâ ve vazîfetuhâ ve kuyûduhâ, Amman 1974, I,
[32] Mâide 5/67.
[33] Nahl 16/64.
[34] Ahzâb 33/21.

hakem yapmadıkça ve sonra da senin kararına kalplerinde hiçbir burukluk duymaksızın tam bir teslimiyetle tabi olmadıkça, (gerçekten) inanmış olmazlar."[35] Durum böyle olunca *Hz. Peygamber* (sav)'in uygulamalarını tarihsel olmakla nitelemek ve buna bağlı olarak bağlayıcı görmemek, *Kur'ân*'ın açık naslarına muhaliftir. Dolayısıyla *Rasûlü Ekrem* (sav)'in arazi ile ilgili uygulamaları da bu temel ilke doğrultusunda değerlendirilmelidir.

Bu çerçevede *Hz. Peygamber* (sav) dönemi toprak mülkiyetine bir göz attığımızda toprakta hem özel mülkiyetin, hem devlet mülkiyetinin, hem de kamu mülkiyetinin söz konusu olduğunu görürüz. Daha önce de ifade edildiği gibi İslâm, mevcut mülkiyeti muhafaza etmiş, hatta bu durum hicretten sonra müslümanlar ile gayri müslimler arasındaki hak ve hukuku içeren ve *Medine Vesîkası* olarak bilinen metinde (anayasa) de yerini almıştır.[36]

İslâm'ın toplumda kabul görmeye ve yayılmaya başladığı ilk yıllarda İslâm toprak hukuku ve toprak mülkiyeti ile ilgili düzenlemelerde belirleyici etkiye sahip hususların başında İslâmî fütûhât sonucu elde edilen "*ganîmetler*" ve bunların tabi olduğu rejim gelmektedir. Bu noktada *Kur'ân*'ın genel anlamda gayri müslimlerden savaşla alınan "*ganimet*"lerle, savaş olsun olmasın sulh neticesi alınan ve "*fey*" denilen malları farklı hükümlere tabi tuttuğu görülmektedir. Ganimet olarak elde edilen malların hükmü beşte biri devlet hazinesi için ayrılmak suretiyle, geri kalanın gaziler arasında paylaştırılmasıdır. "*Sana ganimetler hakkında soruyorlar. De ki: Bütün ganimetler Allah'a ve O'nun Elçisi'ne aittir."*[37] Bir diğer âyette ise, "*Bilesiniz ki (savaşta) ganimet olarak her ne ele geçirdiyseniz onun beşte biri Allah'a ve Rasûl'e; ve yakın akrabaya, yetimlere, ihtiyaç içinde olanlara ve yolda kalmışlara aittir."*[38] Dikkat edilirse birinci âyette geçen "*enfâl*" kelimesinin karşılığı olarak verdiğimiz "*ganimet*" de aslında, kelimenin esas manası düşünülürse gaziler arasında taksim edilen esas ganimetin dışında kalan beşte bir demek olur ki, ikinci verdiğimiz âyete herhangi bir çelişki teşkil etmez. Aksine ikinci âyet, birinciyi bu yönden açıklar mahiyettedir.[39]

Anlaşma ve sulh sonucu elde edilen ve "*fey*" denilen ganimetlerin hükmü ise, tasarruf yetkisi siyasî otoritede olmak üzere hazine malı olarak

---

[35] Nisâ 4/65.
[36] Bkz. Hamidullah, Muhammed, İslâm Peygamberi, trc: Salih Tuğ-Said Mutlu, İstanbul 1969, I, 202-210.
[37] Enfâl 8/1.
[38] Enfâl 8/41.
[39] Uzunpostalcı, Mustafa, Hukuk ve İslâm Hukuku, I-II, Konya 1987-1990, II, 65.

alıkonmasıdır. *"Düşmandan (ganimet olarak) ne alındıysa Allah hepsini Elçisi'ne devretti, onu (elde etmek) için at veya deve sevketmek zorunda kalmadınız; ama Allah elçilerini kime dilediyse ona üstün kılar; Allah dilediğini yapmaya kâdirdir. Bu beldelerin halkından (ganimet olarak) ne alındıysa Allah, hepsini Elçisi'ne devretti, (ganimetin tümü) Allah'a ve Elçisi'ne, (ölen müminlerin) yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir; (böyle yapıldı) ki o, içinizden (zaten) zengin olanlar arasında dolaşıp duran (bir servet) haline gelmesin. Bu nedenle, Elçi size (ondan) ne kadar verirse (gönülden) kabul edin ve size vermediği şeyi istemekten kaçının ve Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun; çünkü Allah misillemesinde çetindir."*[40] İşte *Peygamber Efendimiz* (sav) ve O'nun râşid halifelerinin toprak düzeni konusundaki tutumlarında bu âyetler temel teşkil etmiştir.

Hz. Peygamber (sav), fethedilen arazileri bazen cihada katılan gaziler arasında paylaştırmış, bazen de mağlup olanların sadece hürriyetlerini bağışlamakla kalmamış, aynı zamanda arazilerini de kendilerinde bırakmış, bazı defalar ise araziyi hiç kimseye vermemiştir. Nitekim *Medine* Yahudilerinden *Kureyza* ve *Nadiroğulları*nın arazilerini gazilere tamamen dağıtmış, *Mekke*'nin fethinden sonra, buranın arazisini dağıtmayıp müslümanlar namına vakfetmiştir.[41] Zaten yukarıdaki âyetlerden anlaşılan da ganimet olarak ele geçirilen malların nasıl değerlendirileceğinden ziyade, Allah ve Rasûlü için ayrılacak miktarın ne olacağı ve bu beşte bir miktarın ayrılmasının vâcib olduğu konusudur. Eğer devlet başkanı bir araziyi gaziler arasında dağıtır veya eski gayri müslim sahipleri üzerinde bırakır ya da başka gayri müslimlerin mülkiyetine verirse, bu durumda toprak, özel mülkiyete geçmiş olacak; dolayısıyla özel mülkiyetin tabi olduğu hükümler uygulanacaktır.

Bu âyetlerden ve Hz. Peygamber (sav)'in uygulamalarından hareketle İslâm'ın arazi ile ilgili üç tür mülkiyeti tanıdığını ve bunlara izin verdiğini söylemek mümkündür: Devlet mülkiyeti, kamu mülkiyeti ve özel mülkiyet.[42]

Arazi ile ilgili tatbikatta **Hz. Ömer** (ra) dönemine kadar herhangi bir değişiklik olmamıştır. *Irak* toprakları fethedilince gaziler, fethedilen toprakların *"ganimet"* olduğu fikrinden hareketle orduya komuta eden **Sa'd b. Ebû**

---

[40] Haşr 59/6-7.

[41] Ebu Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim, Kitâbu'l-harâc, 1302 Bulak baskısından tıpkı basım, Beyrut, tsz. s.23-26; Yahya b. Adem el-Kuraşî, Kitâbu'l-harâc, Tashih ve şerh: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, tsz., s.18-20; Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, Kitâbu'l-emvâl, tah: Muhammed Halil Hirâs, Beyrut 1406/1986, s.61-63; Ayrıca bkz. Uzunpostalcı, II, 66.

[42] Krş. Uzunpostalcı, II, 67.

Vakkâs (ra)'den, araziyi gazilere paylaştırmasını istemişlerdir. **Sa'd b. Ebû Vakkâs** (ra) gazilerin talebini halife **Hz. Ömer** (ra)'e yazmış, **Hz. Ömer** (ra) de meseleyi ashâbın önde gelenleriyle istişâre etmiş, muhalif olanlar da bulunmakla birlikte sahabîlerin çoğunluğu **Hz. Ömer**'le aynı kanaati paylaşmışlardır. **Hz. Ömer** (ra), *Haşr Sûresi*'nin 6. ve 7. âyetlerinden hareketle bu arazilerin *"fey"* kapsamında mütalaa edilmesini, gaziler arasında dağıtılmayıp, muhtaç durumdaki tüm müslüman nesiller namına tahsis edilmesini istiyordu. Âdil halife bu kanaatini şu şekilde gerekçelendirmiştir: *"Eğer gelecek nesilleri düşünmemiş olsaydım, fethettiğim her bir yeri Rasûlullah (sav)''n Hayber'i taksim ettiği gibi ben de gaziler arasında paylaştırırdım."*[43]

Hz. Ömer (ra)'ın, ashabın önde gelenleriyle yaptığı istişâre sonucu fethedilen yerlerdeki araziler gaziler arasında dağıtılmamış, ölçülüp miktarı belirlenmek suretiyle eski sahiplerine ya da başka şahıslara teslim edilmiş ve yerin durumuna göre ya çıkan mahsulün bir kısmı *(harâc-ı mukâseme)* ya da önceden tespit edilen belirli bir miktar *(harâc-ı muvazzaf)* olmak üzere *"harâc"* vergisine bağlanmıştır.[44]

İşte *Hz. Peygamber* (sav)'in uygulamalarıyla **Hz. Ömer** (ra)'ın bu tatbikatı müctehidlerin, İslâm arazi hukuku ile ilgili görüşlerinin oluşmasında temel teşkil etmiştir. **İmam Şâfiî** (204/819), savaş sonucu elde edilen toprakların, *Hz. Peygamber* (sav)'in *Hayber* uygulamasında olduğu gibi devlet tarafından gazilere dağıtılması gerektiğini; **Hz. Ömer** (ra)'ın *Irak* topraklarını dağıtmamasının ise delil teşkil etmeyeceğini, çünkü böyle bir uygulamada bulunurken gazilerin rızâlarını aldığını söylemektedir. **İmam Mâlik** (179/795) ise, **Şâfiî**'nin görüşünün tam aksine fethedilen arazilerin dağıtılmayıp, müslümanlar lehine vakfedilmesi gerektiği kanaatindedir. Bununla birlikte devlet başkanı, tüm müslümanlar lehine maslahatın bu arazilerin dağıtılmasını gerektirdiği kanaatine varırsa, elde edilen arazileri dağıtabilir. **Hanefî müctehidler** ile **Ahmed b. Hanbel** (241/855)'e göre ise, fethedilen yerlerin arazisinde tasarrufta devlet başkanı, müslümanların yararına olacak şekli belirlemede serbesttir. Gazilere dağıtmak, eski sahiplerine terketmek veya başkalarını yerleştirip haraç vergisi

---

[43] Ebu Yusuf, s.23-27; Yahya b. Adem, s.19; Ebu Ubeyd, s.62 vd. Ayrıca bkz. Zebidi, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllütif, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi, Ahmed Naim (I-II), Kamil Miras (III-XII), Ankara 1984, VII, 157-158.

[44] Uzunpostalcı, II, 67-68.

almak gibi uygulamalardan hangisinin müslümanların yararına olduğuna kanaat getirirse, o şekilde davranabilir.[45]

Dikkat edilirse ilk dönem uygulamaları için verilen bu bilgiler savaş ya da sulh yoluyla elde edilen arazilerin mülkiyet nizamı açısından hukukî statüsüyle ilgilidir. Böyle bir durumun söz konusu olmadığı araziler için ise, farklı ve yeni bir uygulama söz konusu olmamış, toplumun süregelen uygulaması devam ettirilmiştir. Sözgelimi Hanefî mezhebinin kurucu müctehidlerinden **Ebu Yusuf**'un verdiği bilgiye göre, bir yer halkının İslâmı seçmesi durumunda, arazileri de dahil olmak üzere sahip oldukları bütün nesnelerle olan mülkiyet ilişkileri devam etmiş, bu araziler üzerinde alım-satım, kira, veraset gibi mülkiyet hükümleri cari olmuştur.[46] Aynı şekilde herhangi bir savaş olmaksızın teslim alınmış ve sahipleriyle sulh anlaşması yapılarak harac karşılığı ellerinde bırakılan araziler, söz konusu kişilerin özel mülkü statüsünde işlem görmüştür.[47] Hicret sonrası Medine merkezli oluşturulmuş İslâm toplumunda/devletinde, devletin, o günün şartları itibariyle bütün unsur ve kurumlarıyla teşekkül ettiği dönemler de dahil olmak üzere, halkın hüküm ve tasarrufundaki arazilerin özel mülkiyet statüsünden çıkarıldığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ayrıca arazi-özel mülkiyet ilişkisi konusu sözkonusu olduğunda hemen hatırlanması gereken temel hususlardan/bilgilerden biri de, ihya ile temellükü mümkün olan mevat (ölü) araziyi, hukukî yapı itibariyle diğer arazi türlerinden ayıran en önemli özelliğin, arazinin kimsenin mülkünde olmaması olduğu gerçeğidir. Yani mevat arazi statüsünü belirleyen, toprağın hâlihazırda âtıl vaziyette bulunması, kullanılmıyor ve yararlanılmıyor olması birinci, sahipsiz olması, diğer bir ifadeyle mülkiyet dışı bulunması ikinci hareket noktasıdır. [48]

Hz. Peygamber ve O'nun yolunu izleyen raşid halifeler devrinde, arazinin hukukî statüsünü ortaya koyan bu bilgileri sunduktan sonra, bu bağlamda bir iddiaya daha kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Fetihlerle elde edilen arazilerin hukukî statüsü ile ilgili uygulamalardan hareketle kimi yazarlar, *İslâm Eşya Hukuku* hükümlerinde örfün belirleyici olup dinin önemli bir etkisi olmadığı, esasen eşya hukukunun bünyesinin buna müsait olmadığı şeklinde bir iddiada bulunmaktadırlar. Buna göre "İslâm Eşya Hukuku, Şeriata aykırı olmamak üzere konulmuş bir takım dünyevî kâidelerin topudur. Kur'ân'da eşya hukuku-

---

[45] Şafak, Ali, İslâm Arazi Hukuku ve Tatbikatı, İstanbul 1997, s. 63-64; Uzunpostalcı, II, 68-69.
[46] Ebu Yusuf, 63; Ebu Ubeyd, 60.
[47] Ebu Yusuf, 63.
[48] Bkz. Şâfiî, IV, 46-47; Aktan, "İhyâ", DİA, İstanbul 2000, XXII, 7.

nu doğrudan doğruya ilgilendiren pek az kâide buluruz... İslâm camiasına tatbik edilecek yeknesak eşya hukuku kâideleri yerine her İslâm devletinin kendine has eşya hukuku kâideleri vardır. Bu kâideler Şeriat esasları çerçevesinde zamanla, siyasî, iktisadî, ictimaî şartlara uygun olarak değişir. Başka bir deyişle, eşya hukuku söz konusu olduğu zaman İslâm Eşya Hukuku yerine İslâmî esaslara dayanan bir millî hukukun varlığından bahsetmek daha doğru olur... İncelememizde -yukarıdaki sebeplerle- Kur'ân'dan çok Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin hükümleri nazara alınacaktır... Eşya Hukuku alanında İslâmî kâideler doğrudan doğruya Kur'ân'a değil ve fakat İslâmî prensiplere, Şeriat esaslarına aykırı düşmeyen bir takım kanunlara dayanmaktadır ve bu yüzden millî karakter arz etmektedir."[49]

Kur'ân'ın eşya hukukuyla ilgili hukukî düzenlemeleri, genel ve temel prensipleri belirleme şeklinde olup, aile, miras, ceza hukuku gibi alanlarda olduğu şekilde teferruatlı değildir. Aslında bu durum yalnızca eşya hukukuna ait bir özellik olmayıp, sınırlı meseleler dışında tüm hukukî durumlar için söz konusudur ve böyle olması da tabiidir. Zira *Kur'ân*, bir hukuk mecmuası olmak üzere değil, Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlara (müttakîlere) bir hidâyet rehberi olarak inzâl olunmuştur. Dolayısıyla yukarıdaki değerlendirme temelde *Kur'ân*'ı bir hukuk kitabı olarak algılama yanlışlığına dayanmaktadır.

Kur'ân'ın bir çok hukukî meselede ve bu arada eşya hukuku sahasında da genel prensipler vazetmekle yetinmesi, uygulamanın ise *Hz. Peygamber* (sav)'in sözlü ve fiilî sünneti ve bu iki kaynaktan İslâm hukukçularının istinbât ettikleri ilkelerle şekillenmiş olması, o hukukî düzenlemelerin millî olarak vasfedilmesini haklı çıkarmaz. Hukukî düzenlemeleri tatbik safhasında elbette örfün büyük bir etkisi vardır; ancak bu etki, İslâm'ın temel ilkeleri ve ana hedefleriyle çelişmemek durumundadır. Bu halin toptan bir hukuk sistemini ya da hukukun bir alanını millî olarak vasfetmeyi haklı kılmayacağı açıktır.

Toprağın özel mülkiyete konu olma açısından İslâm tarihinde buraya kadar anlatılanlar dışında değişik bir durum söz konusu olmamıştır. *Osmanlı Devleti*'nde de arazi hem özel mülkiyete, hem de kamu mülkiyetine konu edinilmiştir. 1274/1858 tarihli *Arazi Kanunnâmesi*'nde beş çeşit araziden söz edilmektedir. Bunlar mülk arazi, devlet arazisi (arazi-i mîriyye, arazi-i emîriyye, arazi-i memleket), vakıf arazi, metruk arazi ve ölü (mevât) arazidir. Yerleşim alanlarındaki arsalar, devlet arazisinden mülke dönüşen araziler, öşür ve harac arazisi

[49] Kurtoğlu, Serda, İslâm Hukuku Dersleri, İstanbul 1972, II, 8-9.

hep mülk arazi kapsamına dahildir. Bu tür arazilerin hem rakabe hem de menfaat mülkiyeti malik olan şahsa ait olup, malik, diğer özel mülkiyet konusu mal ve eşyada olduğu gibi mülk arazide de her türlü tasarrufta bulunabilir; menkul mülk eşya gibi mirasla intikal eder, vakıf, rehin, hibe ve şuf'a gibi hükümler geçerli olur.[50]

İslâm'ın toprakta özel mülkiyeti kabul etmediği iddiasında bulunanların diğer bir delili ise, toprağın kiralanmasını yasaklayan rivâyetlerdir.[51] Bu tür rivâyetlerin bir kısmında doğrudan ve genel bir ifadeyle *Rasûlullah* (sav)'in toprağın kiralanmasını yasakladığı beyan edilirken[52], bazı rivâyetlerde yasağın sebebi (illeti) de açıklanmaktadır. **Müslim** (261/874)'in rivâyet ettiği bir hadiste **Câbir b. Abdullah** (ra) şöyle demektedir: *"Biz Rasûlullah (sav) zamanında su kenarlarını tarla sahibine vermek şartıyla araziyi üçte birine yahut dörtte birine kiralardık. Derken Rasûlullah (sav) bu mesele için ayağa kalkarak şöyle buyurdu: "Kimin yeri varsa onu eksin; ekmezse din kardeşine (ekmesi için) versin. Din kardeşine vermezse yerine sahip olsun!"*[53] Bu hadisten net bir şekilde toprak mülkiyetinin niteliği ve kiraya verilmesinin yasaklanmasındaki gerekçeyi (illet) anlamak mümkündür.

Hemen şunu belirtelim ki, İslâm'da toprağın özel mülkiyete konu olmadığına, şahısların çalışıp işletme şartıyla arazinin ancak menfaatinden faydalanma hakkına sahip olduğuna delil olarak zikredilen bu vb. rivâyetler[54], aslında iddiaların aksine delil teşkil etmekte ve iddiaları yalanlamaktadır. Hadislerde geçen *"din kardeşine vermezse yerine sahip olsun!"*[55] ifadesi hem toprağın özel mülkiyete konu olduğunu, hem de bu mülkiyetin araziyi işletme şartına bağlı olmadığını göstermektedir. Zira toprak işletilmesi için başkasına verilmediğinde yine sahibinin mülkü olarak kalmaktadır. Şahsın kendisinin işletmemesi, işletecek birisine de vermemesine rağmen arazide mülkiyet ilişkisinin devam etmesi, bu mülkiyetin, emek ve işletme karşılığı olmadığının açık ifadesidir.

---

[50] Bkz. Arazi Kânunnâmesi, md. 1 vd.; Mardin, Ebu'l-Ulâ, Toprak Hukuku Dersleri, İstanbul 1947, s.6-10; Şafak, 79-138; Karaman, Hayreddin, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1987, III, 68 vd.; Uzunpostalcı, II, 70-77; Günay, Hacı Mehmet, İslâm Hukukunda Kamu Malları, İstanbul 1997, (Yayımlanmamış doktora tezi), s.57-59.

[51] Bu tür rivâyetler ve sened-metin açısından tahlilleri için bkz. Mevdûdî, 48 vd.

[52] "Rasûlullah(sav) toprağın kiralanmasını yasakladı". Müslim, "Büyû'", 87.

[53] Müslim, "Büyû'", 96.

[54] Bu tür rivâyetler için bkz. Müslim, "Büyû'" 87-123. Bu tür rivâyetlerden hareketle İbn Hazm, toprağın kiralanmasının kesinlikle câiz olmadığını söylemektedir. Onun bu husustaki görüşleri ve bunların değerlendirilmesi için bkz. Ebu Zehrâ, Muhammed, İbn Hazm, Dâru'l-fikr, Kahire, tsz. s.568-573.

[55] Benzer rivâyetler için bkz. Müslim, "Büyû'", 89, 95, 102.

Toprağın kiraya verilmesinin yasaklanmasının sebebi ise, su altı yahut tarlanın verimli yerlerinden bir bölümün tarla sahibine, geri kalan kısımların da kiracıya bırakılmasıdır ki, *Rasûlullah* (sav) bunu yasaklamıştır. Çünkü bu durumda taraflardan birinin zarara uğraması söz konusudur; zira taraflardan birine ayrılan yerin iyi ürün vermemesi veya ürünün telef olması pekâlâ mümkündür.[56] Yani *Peygamber Efendimiz* (sav) arazi üzerine kurulu kira akdini, arazide kiranın câiz olmamasından değil, söz konusu hukukî işlemde, taraflardan biri için zarar unsurunu barındıran fâsid şart ihtiva etmesinden dolayı yasaklamıştır. Fâsid şart içermeyen kira akdinin geçerli olacağı ise açıktır. Nitekim arazi üzerine kurulu kira sözleşmesinin câiz olduğunu gösteren naslar mevcuttur.[57]

Aslında yukarıdaki rivâyet toprağın kiralanması ile ilgili tüm şüpheleri bertaraf etmekle birlikte, bazı hukukçular arazinin kiralanmasını yasaklayan rivâyetlerin değişik gerekçelerinden söz etmişlerdir. Mâlikî hukukçu **Karâfî** (684/1285), arazinin kiraya verilmesinin çok eski zamanlardan beri üstün ahlâk ilkelerine (mekârimu'l-ahlâk) aykırı kabul edildiği için yasaklandığını söylemekte ve bu tür şeylerde iyilik ya da kötülüğün örfî olduğunu belirtmektedir.[58] Çağdaş yazarlardan dirâyetli hukukçu **Ali el-Hafif** ise bu durumu, hicret sonrası en temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek kadar dahi malvarlıkları olmayan muhâcirlere, kendi iş alanlarını oluşturup durumları normalleşinceye kadar bir iş sahası açmak amacına yönelik geçici bir uygulama olarak açıklamaktadır. İşler düzene girip muhâcirler kendi iş imkanlarına sahip olunca, bu tedbire ihtiyaç kalmamış, hicret öncesi uygulamada olduğu gibi arazilerin kiralanmasına müsaade edilmiştir.[59]

Karâfî'nin arazinin kiraya verilmesinin eski zamanlardan beri mekârim-i ahlâka aykırı kabul edildiği şeklindeki açıklaması, şayet belgelenebilirse, İslâm öncesi uygulamayı yansıtma bakımından bir anlam taşır. Ancak bu durumda da sözü edilen telakkîyi *Peygamber Efendimiz*'in doğru bulmadığı ve değiştirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü toprağın kiralanmasının caiz olduğunu ifade eden açık naslar bulunmaktadır.

Toprağın kiralanmasını yasaklayan rivayetlerin yorumu noktasında **Ali el-Hafif**'in ileri sürdüğü gerekçe ise, aslında makul olmakla birlikte, bizce yukarıda zikredilen **Câbir b. Abdullah** rivâyeti toprağın kiralanmasını yasaklama

[56] Davudoğlu, Ahmet, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, İstanbul 1977-1980, VII, 676.
[57] Bkz. Müslim, "Büyû'", 113-117.
[58] Karâfî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, el-Furûk, tah: Halil el-Mansûr, Beyrut 1418/1998, III, 384.
[59] "el-Milkiyyetu'l-ferdiyye ve tahdîduhâ fi'l-İslâm", et-Tevcîhu't-teşrî'î fi'l-İslâm min buhûs mü'temerâti Mecmai'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, c. 1, Kahire 1391/1971, 41.

noktasında bu tür ihtimallere ve hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak kadar açıktır. Bu arada **Mevdûdî**, toprağın kiraya verilmesi ya da ziraat ortaklığı usûlü ile işletilmesinin caiz olmadığını ifade eden rivâyetlerin İslâm'ın bir çok temel prensipleriyle çeliştiğini söylemekte ve rivâyetleri metin tenkidine tabi tutmaktadır.[60]

Ancak burada toprağın işletilmesi ve âtıl bırakılmaması konusunda, ihyâ edilen ölü araziler ve devletin iktâ ettiği toprakların işletilmesi konusunda şahıslara üç yıl süre verilmesi, bu zaman zarfı içinde toprağı işletmezlerse ellerinden alınıp işletecek kimselere verilmesi uygulaması akla gelebilir ve topraktan yararlanma hakkının, onu işletmeye ve verimli kullanmaya bağlı olduğu görüşüne delil gösterilebilir. Nitekim **Hz. Ömer** (ra) üç yıl süreyle işletilmeyen ihyâ, harâc ve iktâ arazilerini sahiplerinin elinden almıştır.[61] **Bilâl b. Hâris el-Müzenî**'nin, babasından nakille haber verdiğine göre *Hz. Peygamber* (sav), babasına *el-Akîk* denilen yerin tamamını iktâ suretiyle vermiş, daha sonra **Hz. Ömer** (ra) halife olunca **Bilâl**'e şöyle demiştir: *"Şüphesiz Peygamber (sav) o yerleri sana, insanları sokmaman için değil, işletip nemâlandırman için verdi. Şu halde sen ondan işleyip imar edebileceğin kadarını al, arta kalanı geri ver"*. Ancak **Bilâl** (ra), halifenin bu talebi karşısında araziyi geri vermek istememiş, **Hz. Ömer** de O'nun rıza göstermemesine rağmen işleyemediği/işleyemiyeceği miktarı alıp müslümanlar arasında taksim etmiştir.

Hz. Ömer (ra)'ın bu uygulamasını bazı yazarlar genelleştirmek istemişler ve toprağın türüne ve mülk ediniliş şekline bakmaksızın işletmeyenin elinden arazinin alınacağını iddia etmişlerdir. Bu yazarlara göre bir kimsenin malını işletmeyip âtıl bırakması mülkiyet hakkının kötüye kullanılmasıdır. Halbuki İslâmî anlayışa göre iktisadî kalkınma, ülkenin imar edilmesi, toplumun eğitim ve bilgi düzeyinin yükseltilmesiyle sağlanır. Ülkenin imarı ise, ülke topraklarının etkin bir biçimde değerlendirilmesiyle ölçülür. Şu halde kişi toprağı etkin ve verimli şekilde kullandığı ölçüde, toprağa maliktir. Dolayısıyla mülkiyetin devamı imara bağlıdır ve imar durduğunda mülkiyet de sona erer.[62] Bu anlayış daha önce de belirtildiği gibi Türk hukukunda da benimsenmiş ve işlenmeyen toprakların geri alınması, hukukçular tarafından toprak spekülasyonunu önleyi-

---

[60] Bkz. Mevdûdî, 64 vd.

[61] Ebu Yusuf, 61; Yahya b. Adem, 91. Hz. Ömer'in belirlediği üç yıllık bu süre, toprağın âtıl bırakılmayıp ülke ekonomisine de katkı sağlayacak şekilde verimli kullanımı temine dönük bir ictihad olup, zamana ve şartlara göre farklı süre takdiri de mümkündür. Bkz. Çalış, 340.

[62] Sadr, II, 432, 435, 436; Nebhânî,, 136-139; Talegânî, 131; Hâtemî, 36, 40, 107-108; Ersoy, 201; Hamitoğulları, 376.

ci ve toprağı koruyucu bir düzenleme olarak değerlendirilmiş, ekonomik ve sosyal kalkınmaya hizmet edecek bir tedbir olarak görülmüştür. Aynı zamanda bu, mülkiyet hakkının kamu yararına sınırlandırılmasıdır.[63]

Öncelikle şunu ifade edelim ki, İslâm her vesileyle çalışıp kazanmaya, kendi el emeğiyle geçinmeye teşvik etmiş, fakirlik ve yoksulluğu gidermeye çalışmış ve malın zayi edilmesini de yasaklamıştır. Hatta İslâm'ın çalışıp malı nemalandırma ve insanların hizmetine sunma noktasındaki tavsiyeleri o kadar ileri bir boyut kazanmıştır ki, topluma fayda sağlayacak ve olmaması durumunda tüm toplumun sıkıntıya uğrayacağı iş alanları açma ve istihdam sağlama farz-ı kifâye kabul edilmiştir. Bunun yanında müslümanların dinlerini yaşama ve yayma noktasında her alanda ve bu arada iktisadî sahada da güçlü olmaları gerektiği, bunun da öncelikle servetin âtıl vaziyette bırakılmayıp verimli kullanılmasına bağlı olduğu âşikârdır. Hatta bunun içindir ki İslâm, servetin iyi ve yararlı işlerde kullanılmayıp biriktirilmesini (kenz) yasaklamıştır.[64] Ancak serveti işletip verimli kullanmayı teşvik ve yönlendirme ile işletilmemesi ve âtıl bırakılması durumunda mülkiyetin sona ereceğini söyleme birbirinden oldukça farklı şeylerdir ve bizim burada üzerinde durduğumuz husus mülkiyetin devamının serveti işletmeyle doğru orantılı olup olmadığı hususudur.

İslâm hukukçularının cumhuruna göre, İslâm coğrafyasında (dârulislâm) müslüman ya da gayri müslim bir kimsenin elinde bulunan bir yer üzerindeki mülkiyet hakkı, sahibinin onu uzun süre terk etmesi veya âtıl bırakması ile zâil olmaz. Mâlikî mezhebine göre ise, bu gibi yerler, sahibi ister bilinsin ister bilinmesin mevât hükmündedir ve ihyâ suretiyle temellük edilmesi câizdir.[65] Bu noktada **İmam Şâfiî** (204/819) İslâm memleketlerindeki toprakları *"âmir"* ve *"mevât"* olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra mevât toprakları ayrıca iki grupta ele almaktadır:[66]

1. Müslüman şahıslara ait olup imar edilmiş iken (âmir), sahiplerinin işletmemeleri sebebiyle mevât hale dönüşenler. Bu tür araziler ve bunlara ait yol, avlu ve irtifaklar âmir araziler gibi ebediyyen sahiplerine ait olup, başka hiç kimsenin bu yerleri mülk edinmesi mümkün değildir.

2. slâm'da hiç kimsenin özel mülkü altında bulunmayan ve mevât durumdaki araziler.

---

[63] Örücü, 287. Krş. Çörtoğlu, 222.
[64] İslâm'da bu tür teşvik ve düzenlemeler için bkz. Abbâdî, II, 96-107.
[65] Bkz. Abbâdî, I, 377; Günay, 41 (116. dipnotta gösterilen kaynaklar).
[66] Şâfiî, Ebu Abdullâh Muhammed b. İdrîs, el-Üm, Tahrîc-Ta'lîk: Mahmud Mataracî, Beyrut 1413/1993, IV, 46-47.

Fakih ve muhaddis **Hattâbî** (388/998) de bir yere bir kere malik olan kimse daha sonra o yeri işletmeyip âtıl bırakır ya da kaybolursa, bu yerin ebediyyen o şahsın mülkü olup, başka birisinin ihyâ veya iktâ suretiyle oraya malik olamayacağını ifade etmektedir.[67]

O halde iktâ ya da ihyâ edilen yerler dışında İslâm'da mülkiyetin imar ve işletme şartına bağlı olduğunu gösteren herhangi bir delil yoktur. Ancak bu, işletilmeyip âtıl bırakılan arazilerle ilgili hiçbir düzenleme yapılamayacağı anlamına da gelmemektedir. **Mevdûdî** (1979)'nin de ifade ettiği gibi[68] bu tür araziler için vergi koyma vb. yöntemlerle arazi maliklerinin bizzat ya da ortaklık halinde toprağın işletilmesini sağlamaya yönelik önlemler alınabilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus arazinin özel mülkiyet kapsamından çıkmamış olmasıdır.

O halde *Kur'ân*'da her şeyin malikinin Allah olduğunu, yerin Allah'a nispet edildiğini ifade eden âyetlerden hareketle İslâm'ın şahıslara arazi mülkiyeti hakkı tanımadığını söylemek, sarih naslar yanında İslâm toplumlarının toprak düzenini de bilmemekten (cehâlet) kaynaklanmaktadır ya da bu iddialar art niyet ürünüdür.[69] *Kur'ân*'ın bazı âyetleri bir takım zorlama ve uzak te'villerle toprakta özel mülkiyetin olmadığı şeklinde yorumlanmaya çalışılırsa, **Mevdûdî** (1979)'nin de dediği gibi[70], *"Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'a aittir"*[71] gibi âyetlerden hareketle dünyada hiçbir şeyin özel mülkiyete konu olmasının mümkün olmadığı da pekâlâ iddia edilebilir.

Durum böyle olunca İslâm'da toprağın ilâhîlik vasfından dolayı mülkiyete konu olamayacağı şeklinde bir telakkî mevcut değildir. Yerin, göğün, her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan itikâdî açıdan her şeyin gerçek malikinin de Allah olduğu temel ilkedir. Ancak bu, hukukî manada mülkiyet hakkının fertlere tanınmasına asla engel teşkil etmez. Bu tür âyetlerle sadece fertlerin bunu, Allah'ın ihsanı bilerek ona göre tasarrufta bulunmalarını sağlama amaçlanmıştır. Son zamanlarda ortaya atılan bazı iddiaların aksine, İslâm hukukunda arazi hem kamu mülkiyetine, hem de özel mülkiyete konu olabilmektedir. Arazinin özel mülkiyete konu olabildiğini gösteren âyetler[72] ve hadisler[73] mevcuttur ve bu hususta İslâm hukukçuları ittifak halindedirler.[74]

---

[67] Hattâbî, Ebu Süleyman Hamed b. Muhammed, Meâlimu's-sünen, Beyrut 1411/1991, III, 37.
[68] Mevdûdî, 99.
[69] Bu tür bir tahlil için bkz. Şafak, 46.
[70] Mevdûdî, 13-14.
[71] Bakara 2/284.
[72] Bakara 2/107, 267; En'âm 6/141; Rahmân 55/1-10.

SONUÇ

Her ne kadar bazı yazarlar tarafından İslâm'da arazi üzerinde özel mülkiyetin olmadığı iddia edilmiş ise de, bu iddiaların inandırıcı dayanaklardan yoksun olduğu aşikârdır. İslâm hukukuna kaynaklık eden âyetler, hadisler, başlangıçtan râşid halifeler devri sonuna kadar devam eden örnek devirde gerçekleşen uygulamalar ve ictihatlar, toprağa devlet yanında özel kişilerin de malik olduğu/olabildiğini gayet net bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim İslâm hukuku eserlerinin önemli bir kısmı, özel mülkiyet konusu gayri menkullere ilişkin hükümleri ihtiva etmektedir.

Bu arada tarihin değişik dönemlerinde fertlerin oldukça büyük toprak parçalarına sahip oldukları ve bu güçlerini kötüye kullandıkları da bir gerçektir. Ancak herhangi bir yetkinin ya da gücün kötüye kullanılması yalnızca mülkiyet için değil, her türlü durum için söz konusu olabilmektedir. Belki bu durum, bireylerin büyük miktarlarda araziye sahip olmasında kendisini daha fazla hissettirdiği için, belirli oranın üzerinde arazinin ve hatta temelde toprağın özel mülke konu olmasına karşı olumsuz bir tavrın gelişmesinde etkili olmuş olabilir. Bu durumda **Yusuf el-Karadâvî**'nin *"zirâî araziler üzerinde kurulmuş olan geniş mülkiyetlere gelince, bunlar da her ne kadar İslâm'ın getirdiği âdil düzenden umûmiyetle ayrılmış başka birer sistem idiyseler de..."*[75] şeklindeki ifadelerini, toprak mülkiyetinin kötüye kullanılması, dinî, ahlâkî ve hukukî vecîbelerin ifasında tesâhül gösterilmesi gibi durumlara karşı bir tepki olarak anlamak gerekir. Yoksa bu, arazinin, mülkiyet rejimi açısından hukukî statüsünü yansıtan bir yaklaşım olamaz. Zira bir hakkın kötüye kullanılması, o hakkı, temelden ortadan kaldırmanın gerekçesi sayılamaz. Şayet böyle olsaydı sözü edilebilecek bir tek hak bile olmazdı. Çünkü bütün haklar kötüye kullanılabilir ve kullanılmaktadır.

---

[73] Bkz. Wensinck, el-Mu'cem, "arz" md.

[74] Sâyis, Muhammed Ali, "Milkiyyetu'l-erfâd li'l-ard ve menâfiuhâ fi'l-İslâm", et-Tevcîhu't-Teşrîî fi'l-İslâm min buhûs mu'temerâti Mecmai'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, c.1, Kahire 1391/1971, s.145; Cin, "Arazi", DİA, İstanbul 1991, III, 343.

[75] el-Karadâvî, Yusuf, İslâm Hukuku, Evrensellik-Süreklilik, trc: Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, İstanbul 1997, s.75.

SEHÂVÎ VE HALK DİLİNDE DOLAŞAN HADİSLER PROBLEMİ İLE İLGİLİ ESERİ*

*Dr. Adil YAVUZ***

Abstract

Sakhawi and his Book Related with Hadiths to be Talked About Among People's Tongue

Muhammad b. Abd al-Rahman al-Sakhawi whose family originally belonged to the villiage of Sakha in Egypt, was born in Cairo in 831 a.h./1427. He had got lessons about 400 scholars.İbn Hajar showed him special interest. Because he was the foremost student of his. He had got a good place in the islamic science world in his early life.He had excelled and reputed in the hadith and history sciences. .He authored about 200 works.

One of Sakhawi's works is al-Maqasıd al-hasana fi bayan kathir min ahadith al-mushtahirah ala al-alsina. İt is related with hadiths to be talked about among people's tongue.A lot of handwritings of this book are in the World libraries. Sakhawi classificated the hadiths according to the reliability and memory of narrators and guided to other workings which is written in the same subject after al-Maqasıd. He refer to 232 authers 314 books and other materials while he investigate the narratives. He usually don't say the results of his investigations. İt is a important book in its field up till now.

---

* Bu makale "Sehâvî ve el-Mekâsıdu'l-hasene adlı eserinin tenkit ve tahlili "adlı yüksek lisans tezimden özetlenerek hazırlanmıştır.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

MUHAMMED B. ABDURRAHMAN SEHÂVî

Yaşadığı Dönem

Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî(831-902/1428-1497) Mısır'da yetişmiş olan bir ilim adamıdır.İnsanlar belli bir yerde, belli bir zaman diliminde doğar, büyür, yetişir ve üstlendikleri görevleri yerine getirirler. İnsanların iyi veya kötü işler yapmalarında kendi irade ve çalışmalarının öncelikli bir etkisinin olduğu inkar edilemez. Ancak bunları yapan insanın üzerinde, yaşadığı ülkenin ve zaman diliminin de izlerinin ve etkisinin olacağı göz ardı edilmemesi gereken bir gerçektir. Bu durum Sehâvî için de geçerlidir. Bu nedenle onun yaşadığı dönemdeki Mısır'ın anahatları ile tasvir edilmesi Sehâvî'nin yetiştiği çevrenin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

"Hz. Ömer döneminde Amr b. As'ın fethi ile İslam topraklarına katılan Mısır'a sahabeden bir çok kimse yerleşti. Orada ilmi faaliyet tabiûn döneminde gelişti. Amr b. Haris, Yahya b. Eyyub, Hayve b. Şurayh, Leys b. Sa'd, İbn Lehîa, İbn Vehb, İmam Şafiî, İbn Kasım ve arkadaşları döneminde ilim alanında ilerleme devam etti."[1] Mısır, sırasıyla Emevilerin, Abbasilerin, Fatimilerin ve Eyyûbilerin yönetimine girmiştir.Daha sonra bu ülkede Türk ve Çerkez asıllı olan Memlüklüler(648-923/1250-1517) hükümran oldu. İlmî açıdan sahabe döneminden itibaren böyle güçlü bir temele sahip olan bu ülke, Hicaz bölgesi ile Endülüs arasında bir köprü görevi üstlenmiştir. Doğal olarak bu iki bölgedeki olaylar Mısır'ı da etkilemiştir.Mogollar 656/1258 yılında Bağdat'ı ele geçirerek Abbasi Hilafetine son vermişlerdir. Yine Endülüs'teki müslümanların geri çekilip o bölgeyi terketmeleri 892/1492 yılında noktalanmıştır. Endülüs'ün terki uzun yıllar yavaş yavaş seyrettiği için, oradan ayrılan alimler Kuzey Afrika ve Mısır gibi islam beldelerine gitmişlerdir. Bağdat'ı ele geçiren Mogollar, oradaki ilmî eserleri Dicle nehrine atmışlardır. Endülüs'te de İspanyollar, bir şehri ele geçirince Arapları oradan çıkarıyor ve kitaplarını yakıyorlardı. [2] Bu gelişmelerin tabii sonucu olarak alimlerin, bu ülkeleri terkederek diğer İslam ülkelerine, bu arada Mısır'a yönelmelerine ve kendi ilmî birikimlerini oralara taşımalarına sebep olmuştur.

---

[1] Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, el-İ'lân bi't-tevbîh li men zemme't-tarîh, Beyrut, 1983, s.138.

[2] Mekrem, Abdulâl Salim, Celaluddîn es-sûyûtî ve eseruhu fid-dirâsâti'l-lugaviyye, Beyrut, 1989, s.35

Sehâvî'nin yaşadığı dönemde Mısır'ı yöneten Memlüklülerin(648-923/1250-1517) " resmi yazışma dili Arapça, ordu ve saray dili Türkçe idi." [3] " Memlüklüler döneminde Mısır, ilmî yönden büyük bir gelişmeye sahne olmuştur. Bu devirden kalma muazzam edebî eserler, her biri ciltler tutan tarihler, dinî ilimlerle ilgili dev eserler ve ansiklopediler bunun en güzel örnekleridir...Zahir Baybars(658-676/1260-1277) devrinden itibaren ilmî faaliyetler gittikçe kuvvetlenmiş ve Ezher Camii etrafında âdeta küçük bir ilim şehri teşekkül etmiştir. Pek çok Memluk sultanı, kalede haftada birkaç defa ilim meclisleri topluyordu. [4] Memlüklü yöneticileri, "hadis medreseleri ve külliyeleri kurdular. Bu gaye ile uzak beldelerden alimler getirttiler. Bu dinî ve ilmî müesseselere pek çok mal vakfettiler".[5] " Sultanlar, öğrencilerle beraber ders halkalarına katıldılar.Alimlere, hadis imamlarına öğrencilik yaptılar, hadisleri senetleriyle beraber öğrendiler. Hatta bazıları kendilerinden hadis ilmi alınacak seviyede (hadis) hafızı oldular. Zahir Berkuk(784-796/1382-1394), Ekmelüddin Baberti'den fıkıh öğrendi. Sahihayn'ı rivayet eden hadisçilerdendi. (Yine Memlüklü sultanlarından) Müeyyed (824/1421) Sahih'i Sirâc Bulkînî'den rivayet ederdi. Hatta Hafız İbn Hacer(852/1448), Müeyyed'den hadis dinlemişti"[6].O dönemde "medreseyi yaptıran sultan veya emir, bu kurumun hizmete devamını temin edecek mali kaynağı sağladıktan sonra, başta tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat, tıp ve arap dili olmak üzere çeşitli sahalarda yazılmış kitaplardan müteşekkil bir kütüphane de kuruyordu"[7].

Hadis ilmine hizmette büyük alimler yetiştirerek pay sahibi olan ülkeler hakkında Ebu Zehv şöyle demektedir:" Tüm asırlarda övgüye layık bir üstünlüğü olan Kuzey Afrika ülkelerini saymazsak, hadis ilmi faaliyetlerinde nöbetleşe görev üstlenen iki büyük ülke görürüz, Mısır ve Hind. Bağdat'ın Mogol işgaline uğramasından sonra Mısır şehirlerinde hadis ilimlerinin geliştiğini ve bundan itibaren üç asır boyunca Mısır'ın alimlerle ve ilimle dolup taştığını görmekteyiz"[8]. Bağdat'ın 656/1258 yılında işgal edildiğini ve Sehâvî'nin(831-902/1428-1497) yılları arasında yaşadığını göz önüne alırsak, Sehâvî'nin işaret edilen üç

---

[3] Yeni Türk Ansiklopedisi, I-VIII, İstanbul, 1985, VI, 2286

[4] Doguştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, I-XIV, İstanbul, 1986-1989, VII, 41

[5] Ebu Zehv, Muhammed, el-Hadîs ve'l-muhaddisûn ev ınâyetü'l-ümmeti'l-islâmiyye bi's-sünneti'n-nebeviyye, Kahire, 1959, s.439.

[6] Age., 439, 440

[7] Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, VII, 42.

[8] Ebu Zehv, age., s.438 ;Koçkuzu, Ali Osman, Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi, İstanbul, 1983, s.353.

asrın son dönemlerinde, yani Mısır'da hadis ilimlerinin en parlak olduğu bir dönemde yetiştiğini görürüz. Müellifimiz Sehâvî'nin yaşadığı dönem ve ülkenin bu genel tasvirinden sonra kısaca kendisini tanımaya çalışalım.

Doğumu

Sehâvî, h.831/1428 yılının Rebiulevvel ayında Kahire'de Şeyhulislam Bulkînî'nin medresesinin yakınındaki Bahauddîn mahallesinde doğmuştur.[9] Dört yaşlarındayken, babasının satın aldığı ve daha sonra hocası olacak olan İbn Hacer'in evinin yakınındaki bir eve taşındılar.[10] Sehâvî'nin nisbet edildiği Sehâ, dedesi Muhammed b. Ebu Bekr'in doğum yeridir. Mısır'ın Garbiye kazasına bağlı küçük bir kasaba olup, Sehâvî lakabıyla anılan ulemadan birkaç tanesinin[*] adıdır[11].

Sehâvî'yi ilim âleminde tanıtan, şüphesiz onun bilgisi ve yazdığı kıymetli eserleri olmuştur. Bunda kendisinin ders aldığı hocalarının etkisi ve katkısı inkar edilemez. Bu sebeple, hocalarının en meşhur olanlarını kısaca tanıtmak istiyoruz.

Hocaları

Sehâvî(831-902/1428-1497), küçük yaşlarda büyük muhaddis İbn Hacer(852/1448)'den istifade etmeye başlamıştır. "Babasıyla beraber geceleri İbn Hacer'den pek çok hadis dersi dinlemiştir.Onunla ilk karşılaşması h.838 yılında olmuştur... Sonra onun ilim meclislerine devam etmiştir"[12]. "Hadis ilminde üstadı İbn Hacer'den önemli ölçüde istifade etmiştir. Ondan en fazla ilim öğrenen kişi olmuştur.Evlerinin yakın olması bu konuda kendisine yardım-

---

[9] Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi', I-XII, Kahire, 1354, VIII, 2; İbn Imâd Hanbelî, Ebu'l-Felâh Abdulhayy, Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb, I-VIII, Beyrut, ts, VIII, 15. Şevkânî, Muhammed b. Ali, el-Bedru't-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'I-II, Beyrut, ts, II, 184; Ferruh, Ömer, Meâlimü'edebi'l-arabî fi'l-asri'l-hadîs, I-III, Beyrut, 1985, III, 890.

[10] Sehâvî, age., VIII, 2

[*] Sehâvî nisbeti taşıyan diğer bir alim; Alemüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Sehâvî(643/1245)'dir. Kahire'de doğmuş, Şam'da vefat etmiştir.Nahivci ve kıraat alimi olup, Şerhu mufassali'z-zemahşerî adlı eseri meşhurdur. (bkz.Atıyyetullah, Ahmed, el-Kâmûsu'l-islâmî, I-IV, Kahire, 1963, III, 280;Zeydan, Corci, Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-arabiyye, I-IV, Beyrut, 1973, III, 178;Ma'lûf, Luis, el-Müncid, (fi'l-a'lâm), Beyrut, 1973, s.352. Muhammed b. Ebu Bekr Sehâvî ise, yaklaşık olarak h.900 yıllarında vefat etmiş olup, en-Nâzar ve'l-hikâyât adlı bir eseri vardır(bkz. Zeydan, age., III, 178).

[11] Şemseddin Sami, Kâmûsu'l-a'lâm, I-IV, İstanbul, 1311, IV, 2539.

[12] Sehâvî, age., VIII, 5.

cı olmuştur.Bu yüzden onun anlattığı dersleri nadiren kaçırmıştır"[13]. " Ondan ders almayı terkederek başka bir alime gitmemiş, uzak yerlere yolculuk yapmamıştır. O, vefat edene kadar hacca gitmediğine işaret etmiştir. Bu dönemde sadece Mısır'da olan veya Mısır'a gelen alimlerden – üstadı ile beraber olduğu vakitlerin dışında- hadis koleksiyonlarını ve cüzlerini okuyarak dinleyerek ilim almıştır. Hadis dinleme ve rivayeti yönünden, muasırlarının en üstünü olmuştur. Sehâvî, hocasının vefatından sonra Harameyn bölgesindeki alimlerden de istifade edebilmek amacıyla hacca gitmeye karar vermiştir. Harameyn'den sonra, Düsûk, Raşîd, Mansûra, Halep, Beytü'l-Makdîs, Halîl, Nablûs, Dımaşk, Hama, Humus, ve Trablus gibi bir çok beldeyi dolaşarak yüz kadar alimle de görüşerek bilgi alış verişinde bulunmuştur"[14].

İbn Hacer'den " Elfiyye ve şerhini, başından bir kısmı hariç İbn Salah'ın Ulûmu'l- hadîs'ini, rical ilmi ile ilgili eserlerinin çoğunu, et-Takrîb'in dörtte üçünü, Lisânu'l-mîzan'ı, Fethu'l-bâri'nin çoğunu, Tahrîru'l-mesâbih'i, Ta'lîku't-ta'lîk'ı, el-İsâbe'nin mukeddimesi'ni....okumuştur. Ders okutma ve eser telifi konusunda icazet vermiştir"[15]. İbn Hacer ailesi ile Sehâvî arasında samimi bir diyalog oluşmuştur.Nitekim Sehâvî, İbn Hacer'in hem hanımı için hem de oğlu Bedreddin için birer kırk hadis derlemesi yapmıştır[16]. Hadis ilmi açısından Mısır diyarının oldukça verimli olduğu bir dönemde yetişen Sehâvî'nin, sadece İbn Hacer'den aldığı bilgilerle yetiştiği düşünülmemelidir. Hocası vefat ettiğinde 21 yaşında olan Sehâvî, elbette başka alimlerden de istifade etmiştir. Biyoğrafisi ile ilgili olarak verilen bilgiler de, bunu teyit etmektedir.

Sehâvî'nin bir diğer hocası, Buhârî(h.256)'nin Sahîh'inin önemli şarihlerinden Mahmud Bedruddin Aynî(762-855/1360-1451)'dir. O da, İbn Hacer gibi büyük muhaddis Zeynüddin Irâkî(806/1403)'den istifade etmiştir[17]. Sehâvî böylece biri şafiî diğeri hanefî olan iki büyük alimden (ikisi arasındaki ilmî rekabet sebebiyle de) oldukça istifade etmiş olmalıdır. Bir çok ilim dalında üstat olan Kemalüddin İbn Hümam(788-861/1386-1457) da Sehâvî'nin hoca-

---

[13] Ayderûsî, Muhyiddin Abdulkadir, Târihu'n-nûri's-sâfir an ahbâri'l-karni'l-âşir, Beyrut, ts, 18.

[14] Bkz. Sehâvî, age., VIII, 7, 8, 9.

[15] Sehâvî, age, VIII, 6; Ayderûsî, age., 18-19.

[16] Bkz. Sehâvî, age, VIII, 15. Sehâvî, İbn Hacer'in biyoğrafisi için de, el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti şeyhı'l-islâm ibn hacer, (Kahire, 1986) adlı bir eser kaleme almıştır(bkz. Age, VIII, 17).

[17] Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, I-VIII, İstanbul, ts., I, 339.

larından birisidir[18]. Meşhur Celâleyn Tefsir'inin müelliflerinden Celalüddin Muhammed b. Ahmet Mahallî(791-874/1389-1469) de Sehavî'nin ders aldığı kimseler arasındadır[19]. Sehâvî'nin, dört yüzden fazla alimden ders aldığı kaydedilmektedir[20]. Bu kadar çok sayıdaki hocanın her birinden uzun süre ayrı ayrı ders aldığı düşünülmemelidir. Uzun süreli ders aldığı hocalarının yanısıra, birkaç defa görüşüp bilgi aldığı alimlerin de bu sayıya dahil edilmiş olma ihtimali yüksektir. Özellikle hocalarını bir eserde toplayan bazı müellifler böyle bir üslubu takip edebilmektedirler. Sehâvî, kendilerinden ders aldığı hocaları hakkında üç cildlik, Buğyetü'r-râvî fî men ahaze anhu's-sehâvî adlı bir eser kaleme almıştır[21]. Yazma veya matbu olarak göremediğimiz bu eserle ilgili daha fazla bir değerlendirme yapmamız mümkün değildir. Sehâvî'nin ansiklopedik rical kitabı ed-Dav'u'l-lâmi'inde tanıttığı tüm hocalarının tamamına yer verilmesi bu makale hacmini oldukça artıracağı için meşhur olan bu birkaç hocasına işaret etmekle yetiniyoruz.

Buhârî'nin Sahih'inin iki önemli şarihine öğrencilik yapan Sehâvî, aynı zamanda Sahîh'in bir diğer şarihi olan Ahmed b. Muhammed Kastallânî (923/1517)'nin de arkadaşıdır. Kastallânî, Sûyûtî ile Sehâvî arasındaki rekabette[22], Sehâvî'nin yanında yer almıştır. Üç önemli şarihin bu dönemde yetişmesi ve Sehâvî ile yakınlığı onun için ilmi yönden ciddi bir fırsat olmuştur. Buharî'nin Sahîh'i üzerine yapılan çalışmalarda birinci sırayı atmış müellifle Suriye, ikinci sırayı ellidokuz müellifle Mısır aldığı gibi Sahîh üzerine en çok şerh yazılan asır, elliüç eserle h.IX asırdır[23] Bu, Sehâvî dönemi Mısır diyarının, hadis ilmine verilen önemi göstermesi açısından oldukça anlamlıdır. Sehâvî, sadece İbn Hacer'in hanımı ve oğlu için değil, hocalarından Emînüddîn Aksarâyî(h.880), Muhıbbüddîn b. Şıhne(h.890), Takıyyüddîn Kalkaşendî(h.867), Zeynüddîn b. Müzhir(h.893), Şerafüddîn Münâvî(h.871) ve Kemalüddîn b. Hümâm(h.861) içinde birer kırk hadis mecmuası derlemiştir.[24] Bu eserleri, hocalarının hadiste iyi bir seviyeye gelen öğrencilerinden bir hatıra

[18] Sehâvî, bu hocasının biyoğrafisi için, el-İhtimâm bi tercemeti'l-kemâl ibni'l-hümâm adlı bir eser yazmıştır.(bkz.Meşhur b. Hasan Âl Selman ve Ahmed eş-Şukayrât, Müellefâtü's-sehâvî, Beyrut, 1419/1998, s. 48.

[19] Sehâvî, age, VII, 39, 41.

[20] Bkz. Sehâvî, age, VIII, 7 ; İbn Imâd, age., VIII, 15; Yusuf Serkis Elyan, Mu'cemu'l-mahtûtâti'l-arabiyye ve'l-muarrabe, I-II, Mısır, 1928, II, 1013.

[21] Bkz. Sehâvî, age., VIII, 17; Meşhur b. Hasan Âl Selman, ve Ahmed eş-Şukayrâd., age., s.54

[22] Sehâvî, el-Mekâsıd (Abdulvehhâb Abdullatîf'in mukaddimesi), s.17

[23] Bkz. Sandıkçı, S. Kemal, Sahîh'i Buhârî Üzere Yapılan Çalışmalar, Ankara, 1991, s.159.

[24] Bkz. Meşhûr b. Hasan Âl Selman, ve Ahmed eş-Şukayrât., age, s.34-37.

değeri taşıması veya Sehâvî'nin öğrencisi olduğu hocalarına takdim ettiği birer risale olarak değerlendirilebilir.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Sehâvî, ilki üstadı İbn Hacer'in vefatından sonra olmak üzere, ayrıca h.870, 885, 892, ve 896 yıllarında (toplam beş defa) hacca gitmiştir. Bazen hacdan hemen dönmeyerek iki üç yıl Haremeyn'de kaldığı da olmuştur"[25]. Bu kendisine, orada olan veya oraya gelen alimlerle görüşme imkanı vermiştir. " Sehâvî'nin kendileriyle görüştüğü, fıkıhçıların, hadisçilerin...ediplerin ve şairlerin sayısı, bin ikiyüz kişi kadardır"[26] denilmesi, onun aktif bir ilmî çalışma içinde olduğunu göstermektedir. Ancak bu görüşmelerin hepsinin uzun süreli müzakereler halinde olduğu da düşünülemez. Bu tür rakamlarda, biyoğrafik eser kaleme alan bazı müelliflerin, biraz mübalağaya kaçtıkları bir gerçektir.

Sehâvî ile muasırı olan Suyûtî(911/1505) arasında ciddi bir ilmî rekabet ve çekişme yaşanmıştır. Bu iki büyük ilim adamı arasında cerayan eden olayı, ana hatları ile tasvir etmek istiyoruz.

Sehâvî – Suyûtî Rekabeti

Sehâvî(902/1497)'nin hocaları İbn Hacer(852/1448) ile Aynî(855/1451) arasında olan ilmî rekabetin[27] bir benzeri de onunla muasırı Celâlüddîn Sûyûtî((911/1505) arasında olmuştur. Ed-Dav'u'l-lâmi'inde Sûyûtî hakkında " Suyûtî, h.849 yılı Recep ayında doğmuş olup annesi Türk asıllı bir cariye idi...O, beni şiir ve nesir yazarak –başka yerde de açıkladığım gibi methetti"[28] diyen Sehâvî, aralarındaki kırgınlığın ne zaman nerede ve nasıl oluştuğu hakkında bir bilgi vermemektedir. Sehâvî'nin Suyûtî'yi eleştirdiği konular şöylece sıralanabilir:

a. Mahmudiye Kütüphanaesi'ndeki muasırı olmayan önceki alimlerin eserlerinden bazılarını, biraz değiştirip takdim ve tehir yaparak kendine nispet etmiştir.
b. Kendisinin yedi ilim dalında (tefsir, hadis, fıkıh nahiv, meâni, beyan bedi') derya gibi ilimle rızıklandırıldığını belirtmiştir.

---

[25] Sehâvî, el-Mütekellimûne fi'r-ricâl (Naşir Ebu Gudde'nin verdiği bilgi) s.90.

[26] Atıyyetullah, Ahmet, age., III, 279.

[27] " Aynî'nin Hadis Kültüründeki Yeri" adlı doktora tezi (Ankara, 1987) hazırlayan Talat Sakallı, " İbn Hacer- Aynî Çatışmasının Buhârî Şerhlerindeki Tezahürü" adlı bir makale kaleme alarak, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(sy.III, Kayseri, 1989, s347-361)'nde yayınlamıştır.Konu ile ilgili geniş bilgi için bu iki çalışmaya bakılabilir.

[28] Sehâvî, ed-Dav'u'l-lâmi', IV, 65, 66.

c. İctihad için gerekli olan ilimi tamamladığını söylemiştir.
d. Onun hesabı (matematiği) bilmemesi ahmaklığının güçlü bir delilidir.Çünkü ilim erbabı onu, zeka ilmi olarak vasıflandırmıştır.
e. Kitaplarının üçyüzü geçtigini söylemiştir. Halbuki onlardan bazıları bir varak veya bir kitap formasından azdır.
f. Üstat İbn Hacer'in eserlerinden intihal yapmıştır: Bu konuda Suyûtî'nin Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl, Aynu'l-isâbe fî ma'rifeti's-sahabe, en-Nüketü'l-bedîât ale'l-mevzûât, el-Müdrec ile'l-müdrec, Tezkiratü'l-mu'tesiye bi men haddese ve nesiye, Tuhfetü'n-nâbih bi telhîsi'l-müteşabih, Mâ ravâhu'l-vaûn fî ahbâri't-taûn, Cüz'ün fî menâkıbı beni'l-abbâs, Cüz'ün fî esmâi'l-müdellisîn, Keşfu'n-nikâb ani'l-elkâb, Neşru'l-abîr fî tahrîci ahâdisi'ş-şerhi'l-kebîr adlı eserlerini örnek veren Sehâvî, "keşke intihal yaparken değiştirmeyip asli şekliyle aktarmış olsaydı daha faydalı olurdu" demektedir.
g. İmâm Şafiî'nin Müsned'ini, Kumsî'ye bir günde okuduğunu söylerken, Kumsî bu eserden bir bölümün eksik kaldığını söylemiştir.
h. İlim erbabıyla içli dışlı olmadığından ve onların ilmî müzakerelerine katılmadığından, bulduğu eserlerden işine geldiği gibi alıntı yaptığı için pek çok hata yapmıştır.
i. Annesine karşı kibirli davranmış, annesi ondan şikayetçi olmuştur[29].

Suyûtî ise Sehâvî'yi şöyle tanıtmaktadır : "Ona hadis ilmi sevdirildi. Mısır, Şam ve Hicazlı alimlerden bir çok ilim öğrendi. Çok hata yapmakla beraber hadis tahrîc etti. Hadis dışındaki ilim dallarını iyi bilmez. Sonra, kendini tarih ilmine verdi. İnsanların kişiliklerine dil uzattı. O, böyle yapmakla cerh ve ta'dil yaptığını zannetti. Bu apaçık bir cehalet ve Allah'a iftiradır. Bilakis büyük bir günah işlemiştir. Onun biyoğrafi konusunda söylediklerine iltifat edilmez"[30]. Suyûtî'nin, Sehâvî'yi ayrıca eserlerinin çoğunun hadis ilminde olması, fakîh olmaması, fıkıh usulü ve ictihad için gereken ilimleri bilmemesi gibi ithamlarla

[29] Sehâvî, age., IV, 68 ; Şevkânî, Muhammed b. Ali, el-Bedru't-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'I-II, Beyrut ts., I, 331-333.
[30] Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebu Bekr, Nazmu'l-ıkyân, (nşr.Filip Hıtti) Beyrut, ts., s152.

da eleştirdiği belirtilmektedir[31].Bu iddialarda, karşılıklı rekabet ve çekişmenin etkisi olduğu açıktır. Nitekim bazı ilim adamlarının konu ile ilgili tespitleri bunu teyit etmektedir. Bunlara işaret ettikten sonra, Suyûtî'ye yöneltilen eleştirilere verilen cevaplara da yer verilecektir.

Suyûtî'yi dil bilimleri açısından araştırma konusu yaparak inceleyen Abdulâl Salim Mekrem, Onun Sehâvî'yi eleştirmesini şöyle değerlendirmektedir: "Suyûtî'nin Sehâvî'ye yönelttiği bu eleştirilere son derece taaccüb ediyoruz..O, bu sözlerini söylerken bir etki altında kalmış, kalemini muasırının kişiliğine saldırtmaktan koruyamamıştır.Sehâvî'yi eleştirirken onun hak yoldan ayrıldığını gösteren hiçbir ilmi delil ortaya koyamamıştır. Öyle görünüyor ki, muasırını tenkit ederken, onun kendisine yönelttiği ciddi eleştirilere karşılık vermektedir"[32]. Tedrîbu'r-râvi'nin muhakkiki Abdulvehhab Abdullatif, Sehâvî-Suyûtî rekabeti konusunu şöyle değerlendirmektedir: " Sehâvî, hadis, isnad ve rical ile ilgili bilgiler, ilel ve tarih konusunda imamdır. Dönemindeki hiçbir kimse ona bu konularda denk olamaz. Bu sebeple, Onun hadis ve hadis ilimlerindeki görüşleri, Suyûtî'nin görüşlerine tercih olunur.Bu alandaki eserleri muhakkiklerin müracaat kaynağıdır. O, üstadı İbn Hacer'in vârisidir[33]. Bu tespit, makalemizin konusu Sehâvî ve onun hadis ilmi ile ilgili bir eseri olduğu için önemlidir.

Sehâvî'nin, Suyûtî'ye yönelttiği eleştiriler özetle şöyle cevaplandırılmıştır : Başkalarının eserlerini biraz değiştirerek aktarması, kendine nispet etmesi tuhaf değildir. Çünkü bu, eser yazanların usulüdür.Kendinden öncekilerin eserlerini alır, özetler, açıklar veya ona itiraz eder[34]. O, söz konusu yedi ilim dalının çoğunda imamdır, söz sahibidir, O mutlak ictihadın ehlidir[35]. Hesabı iyi bilmemesi, zekasının zayıflığına delalet etmez.Bir çok ilimle uğraşan kimsenin, tek ilim dalı üzerinde yoğunlaşan kimse gibi ihtisas sahibi olamayacağı herkesin bildiği bir durumdur[36]. Suyûtî üçyüzden fazla kitabının olduğunu söylemiştir, üçyüz cild eserinin olduğunu söylememiştir, bir varağa bile kitap denilebilir[37]. Söz konusu eserlerin yazılması için onun ehliyeti yeterliydi. Sonra gelenin, tarihi

---

[31] Suyûtî, Tedrîbü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-nevevî, 2.bs., Beyrut, 1979, (mhk. Abdulvehhab Abdullatif'in mukaddimesi) s.2.

[32] Mekrem,, es-Suyûtî ve eseruhu fi'd-dirâseti'l-lugaviyye, Beyrut, 1989, s.96-97.

[33] Suyûtî, age., (Abdullatif'in mukaddimesi), 28.

[34] Şevkani, age., I, 333.

[35] Suyûtî, age., (Abdullatif'in mukaddimesi), s.23.

[36] Şevkânî, age., I, 332-333.

[37] Age., I, 333.

olaylarla ilgili olarak önce gelenlerden yardım alması zaruridir[38]. Suyûtî'nin eserlerindeki tashif ve hataların, eserleri çoğaltan müstensihlerin dikkatsizliklerinden ya da başkasının eserlerinin ona nisbet edilmesinden kaynaklanması da muhtemeldir.[39]. Annesi, Suyûtî'den sonra vefat etmiş olup, oğlunun kabrinin üzerine bir türbe yaptırmıştır. Bu annesinin ondan razı olmasının bir sonucudur[40]. Bu müdafaanın haklı yönleri vardır. Ancak bir varaklık bir çalışmaya bile kitap denilebileceğinin söylenmesi pek de haklı görülemez.

Sehâvî-Suyûtî rekabeti, "ölüm aralarını ayırana kadar devam etmiştir"[41].Hatta bu rekabet, birine Sehâvî'nin, diğerine ise Suyûtî'nin önderlik ettiği iki ekolün oluşmasına sebep olacak kadar genişlemiştir[42]. Bu özet tespitlerden sonra, kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir : Sehâvî ve Suyûtî, dönemlerinde ve sonraki asırlarda etkileri görülen iki büyük ilim adamıdır. Genel itibariyle çeşitli ilim dallarında Suyûtî'nin, hadis ve hadis bilim dallarında ise Sehâvî'nin otorite olduğu anlaşılmaktadır. Bu çekişmenin olumsuz etkilerinin yanısıra, rekabet ve yarış ortamı daha çok ve titiz çalışmalara zemin hazırladığı için faydalı olmuştur.

Sehâvî, ömrünü bir çok eser telif ederek ve öğrenci yetiştirerek geçirmiştir.

Vefatı

H.885 yılından sonra, birkaç defa hacceden Sehâvî, bazan orada kalarak Mekke'de ikamet etmiştir. " Sehâvî, h.896 yılında hacca gider.H.898 yılına kadar Mekke'de kalır sonra Medine'ye gider. Orada birkaç ay kalır ramazan orucunu tutar. Şevval ayında Mekke'ye döner. Daha sonra tekrar Medine'ye gidip vefat edene kadar orada kalır. H.902 yılının Şaban ayının 28. günü vefat eder. Pazartesi günü sabah namazından sonra cenaze namazı kılınır. İmam Malik'in kabrinin yanına gömülür"[43]. Vefat tarihi miladi olarak 1497 yılına tekabül etmektedir[44]. Hayatını verimli ve üretken bir ilim adamı olarak tamamlayan Sehâvî, ilmî miras olarak daha sonraki ilim taliblerinin istifadesine bir çok

---

[38] Suyûtî, age., (Abdullatif'in mukaddimesi), s.21.
[39] Age., s.20, 27
[40] Age., 19.
[41] Şevkânî, age., I, 333.
[42] Suyûtî, age., (Abdullatif'in mukaddimesi), s.17.
[43] İbnu'l- Imâd, Şezerât, VIII, 16-17.
[44] Bkz. Atıyyetullah., age., III, 280; Ferruh, Ömer, Meâlimu'l-edebi'l-arab3i fi'l-asri'l-hadîs, III, 891 ; Brockelmann, Carl, Geschichte der arabischen litteratur, Supplementband, I-II, Leiden, 1938, II, 31.

eser bırakmıştır. Bunlarla ilgili olarak da özlü bir değerlendirme yapmayı gerekli görmekteyiz.

Eserleri ve İlmî Kişiliği

"Beşikten mezara kadar ilim tahsili" esprisinin tipik bir örneği olan Sehâvî, geride bıraktığı eserlerle daha sonraki nesillere hizmetini devam ettirmektedir. Kaynaklarda kendisinden, imam, münekkıt, muhaddis, hafız, müverrih, fakîh olarak bahsedilen müellifin edebiyat, feraiz, matematik...gibi ilimlerle de meşgul olduğu, verilen bilgiler arasındadır[45]. O, daha yirmi yaşını tamamlamadan (h.850'den) önce eser yazmaya başlamıştır[46]. Zirikli, eserlerinin ikiyüz kadar olduğunu belirtmektedir[47]. Abdulvehhab Abdullatif ise, eserlerinin dörtyüz cildden fazla olup çoğunun hadis ve tarih alanı ile ilgili olduğunu belirtmiştir[48]. Gerçekten Sehâvî'nin tespit edebildiğimiz eserleri gözden geçirildiğinde, çoğunluğunun hadis ve tarih ilmi ile ilgili olduğu görülmektedir.

Tarih ile doğrudan ilgili olan eserleri -içinde özetleme şeklinde olanlar dahil olmak üzere- yirmiye ulaşmamaktadır. Bazı hocalarının biyoğrafileri ile hanefî, şafiî ve maliki alimlerin tabakâtı üzerine de eserler kaleme almıştır[49]. Tarihle ilgili eserlerinden matbu olanlarından bir kaçına, tarihçiliği ile ilgili bir fikir vermesi için kısaca değinmek istiyoruz. El-İ'lân bi't-tevbîh li men zemme't-târîh adlı eseri, bir tarih usûlü olarak kaleme alınmış olup, tarihe bakış açısını ve tarihle ilgili öngördüğü prensipleri yansıtmaktadır. Bu eserine tarih kelimesinin nereden geldiği ile ilgili görüşleri aktararak başlar.Müslümanların, hicreti tarih başlangıcı saymaları ile ilgili rivayetlere yer verir[50] Eser incelenirken bazen okuyucu kendisini hadis usulü okuyormuş gibi hissetmektedir. Sufyan Sevrinin, ravilerin yalan söylemelerine karşı muhaddislerin tarihi kullandıklarını belirten sözünü, tarihin senet ve metinle ilgili olmak üzere ikiye ayrılabileceğini kaydet-

---

[45] Bkz. Gazzî, Necmüddin Muhammed b. Abdurrahman, Dîvânü'l-islâm, I-IV, (thk.Seyyid Kesrâvî Hasan), Beyrut, 1990, III, 97; Zirikli, Hayruddin, el'A'lâm kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-arab ve'l-müstağribîn ve'l-müsteşrıkîn, I-VIII, Beyrut, 1969, VII, 67 ; Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü'l- musannifi'l-kütübi'l-arabiyye, I-XV, Beyrut, ts., X, 150.

[46] Bkz.Sehâvî, ed-Dav'u'l-lâmi', VIII, 15 ; Sehâvî, el-Mekâsıdu'l-hasene(Abdulvehhab Abdullatif'in mukaddimesi), s.21.

[47] Zirikli, age, VII, 67.

[48] Bkz. Sehâvî, age, s.21.

[49] Bkz. Yavuz, Adil, Sehâvî ve el-Mekâsıdu'l-hasene adlı eserinin tenkit ve tahlili, (basılmamış yüksek lisans tezi, Konya, 1993) s.60-71 ; Meşhur b. Hasan Âl Selman, ve Ahmed eş-Şukayrât, Müellefâtü's-sehâvî, s.48, 49, 51, 70, 72, 73, 90, 109, 134, 135, 143, 155.

[50] Sehâvî, El-İ'lân bi't-tevbîh li men zemme't-târîh, Beyrut, 1983, s.78-82.

mektedir[51]. Tarihçinin tarafsız ve adil olmasını, tanıttığı kimse ile arasında bir dostluk veya düşmanlığın olmamasını gerekli görmektedir[52]. Bu onun tarihçiliğinin hadisciliğinden etkilendiğini göstermektedir.

Vecîzü'l-kelâm fi zeyli târîhi düveli'l-islâm adlı eseri, Zehebî(748/1347)'nin Târîhi düveli'l-islâm'ına zeyl olarak yazılmıştır. Sehâvî eserine h.745 yılı olaylarını kaydederek başlamaktadır. İstanbul Köprülü kütüphanesi'ndeki nüshada en son (895/1490) yılının olayları zikredilmiştir. Halbuki Corci Zeydan ile Meydan Larousse Ansiklopedisinde verilen bilgiye göre, eser 1493(h.898) yılına kadar olan olayları anlatmaktadır[53]. Yazma nüshanın sonunda bir eserde görülen bitiş ifadeleri olmaması kitabın yazma nüshasının son bölümünün eksik olduğunu göstermektedir.

Onun biyoğrafi alanındaki en hacimli ve en önemli eseri ise şüphesiz h.IX. asır ricalini tanıtmak üzere kaleme aldığı ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi' adlı eseridir. Eser alfabetik olarak o asırda yaşayan alimleri ve önemli şahsiyetleri çeşitli yönleriyle tanıtır. Oniki cüz, altı mücelled halinde yayınlanmıştır. Onbir ve onikinci cüzler hariç diğerlerinde tanıtılan şahıslar numaralanarak kaydedilmiş olup 10.248 kişi tanıtılmıştır.Bu iki cüzde de biner kişi tanıtılmış olsa toplam olarak oniki bin kişinin tanıtıldığı söylenebilir Eserin onikinci cildinde yine alfabetik olarak o asırda yaşayan kadınlar tanıtılmıştır. Mısır Amerikan Üniversitesi öğretim üyesi Huda Lütfi, eserin bu cildinde geçen bilgileri esas alarak, "XV. Yüzyıldaki müslüman kadınların ekonomik, tarihi ve sosyal durumları için bir kaynak olarak Sehâvî'nin Kitabu'n-nisa'sı" adlı bir makale yazmıştır[54]. Şevkânî, "Sehâvî'nin ed-Dav'u'l-lâmi' den başka eseri olmasaydı bile bu eseri onun üstadlığının en büyük delili olurdu"[55] demektedir. Ed-Dav'u'l-lâmi', h.IX. asır için en önemli biyoğrafi kitabıdır.

Sehâvî, hadis ilimleri ile ilgili çeşitli eserler kaleme almıştır. Onun bu alanda yazdığı eserler hakkında bir fikir vermesi için bazılarını gruplayarak kaydedelim. Hadisleri derlemek üzere onbir tane kırk hadis çalışması yapmıştır[56].

---

[51] Age., s.13.

[52] Age., 73.

[53] Meydan Larousse Ansiklopedisi, I-XIII, İstanbul, 1979, (Sehâvî maddesi), XI, 125. Corci Zeydan, Târîhu'l- âdâbi'l-lugati'l-arabiyye, I-, Beyrut, 1973, III, 179.

[54] Lutfi, Huda, al_Sakhawi's kitab al-nisa as a source for the social and economic history of muslim women during the fifteen century A.D., The Muslim World, LXXXI, A.B.D., 1981, sy.II, s.104-124,

[55] Şevkânî, el-Bedru't-tâli', II, 186.

[56] Meşhur b. Hasan Âl Selmân, ve Ahmed eş-Şukayrât, age., 34-37.

Hocası Alem Bulkînî için yüz hadis ravisinden yüz hadis derleyerek bir risale kaleme almıştır[57]. Hz Peygamber'in akrabalarına sevgi beslenmesi ile ile ilgili olarak, İsticlâbu irtikau'l-guraf bi hubbi akribai'r-rasûl zevi'ş-şeraf[58] ile Tirmizî'nin Şemail'ine bir şerh[59] yazmıştır.Ayrıca Hz. Peygamberin doğumunu, hizmetçilerini, isimlerini ele alan eserler de kaleme almıştır[60]. "Dünyanızdan bana kadın ve güzel koku sevdirildi"[61], " Allah'ın adı anılarak başlanmayan her işin sonu gelmez(hayırla neticelenmez)[62] gibi tek bir hadisin incelenmesini ele alan risaleler yazmıştır[63]. "Evleniniz, çoğalınız, şüphesiz kıyamet günü, diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla övüneceğim"[64] hadisinin rivayet tarıklarını tespit etmek için bir risale yazmıştır[65]. Bu tür başka çalışmaları da bulunmaktadır[66].

Düşman istilası, korku, hastalık ve kıtlık gibi musibetleri defetmek için belli hadis kitaplarının baştan sona kadar okunması bir gelenek haline gelmiş olup bu tür eser telif edenler olmuştur[67]. Sehâvî de bu geleneğe uyarak Buhârî ve Müslim'in Sahih'leri ile Ebu Davud, Tirmizî, İbn Mace ve Nesâî'nin Sünenlerinin hatmini konu alan eserler kaleme almıştır[68]. Nevevî'nin Erbaîn'nindeki hadislerin tahricini yapmıştır[69]. İbn Hacer'in Tahrîcü'l-ezkâr'ına bir tekmile kaleme almıştır[70]. Darakutnî'nin İlel'ini ihtisar etmiştir[71]. İbn Hacer'in Lisânü'l-

---

[57] Age., s.144.

[58] Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-ârifîn..., I-II, İstanbul, 1955, II, 219; Gazzi, Divanu'l-islâm, III, 98.

[59] Bağdatlı, age., II, 219; Gazzi, age., III, 98 Şevkânî age., II, 185; Meşhur b. Hasan, age., 44.

[60] Meşhur b. Hasan, age., 122, 127..

[61] Hakim Neysabûrî, Muhammed b. Abdullah, el-Müstedrek ale's-sahîhayn, I-V, Beyrut, l406/1986, II, 160.

[62] Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, Sünenü ebî dâvud, I-IV, Beyrut, 1414/1994, Edeb, 21(nr.4840); İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, Sünenü ibn mâce, I-II, Beyrut, 1415/1995, Nikah, 19(nr.1894)

[63] Bkz. Meşhur b.Hasan.., age., 54, 63.

[64] Ebu Davud, Nikah, 4(2050); İbn Mace, Nikah, 1(1846).

[65] Meşhur b. Hasan ..., age., 69.

[66] Bkz. age., 80-82. Sehâvî, el-Mekâsıdu'l-hasene'sinde bu şekilde tek bir hadisi konu edinen yirmi altı tane risalesine atıfta bulunmuktadır(bkz. El-Mekâsıdu'l-hasene, 38, 55, 72, 88, 153 ....no ile incelenen hadislerde.)

[67] Bu tür eser örnekleri için bkz. Sandıkçı, Kemal, Sahîh-i Buhari Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara, 1991, 126-130.

[68] Bkz. Meşhur b. Hasan.., age., 52, 53, 110, 116, 136, 144..

[69] Sehâvî, Ed_Dav'u'l-lâmi', VIII, 16; Bağdatlı, age, II, 220 ;

[70] Sehâvî, age., VIII, 16; Gazzi, age, III, 100, Meşhur b Hasan.., age., 129.

[71] Sehâvî, age, VIII, 16 ; Meşhur b. Hasan.., age, 59.

mîzân'ı üzerine bir zevaid yazmıştır[72]. Nevevî'nin et-Takrîb adlı hadis usulü eserine, Şerhu't-takrîb ve't-teysîr adıyla bir şerh yazmıştır[73]. Onun meşhur olan hadis usulü eseri ise, Irakî'nin Elfiyye'sini şerhettiği Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs adlı kitabıdır[74]. Kütüb-i sitte'yi cem etmeye baslamışsa da ancak bir veya birkaç cilt yazabilmiş, bu çalışması yarım kalmıştır[75]. Yine Kütüb-i sitte ile İmam Malik'in Muvatta'sının kendisine ulaşan senedlerini de bir risale halinde kaydetmiştir[76]. Kendisine rivayetleri on râvi vasıtasıyla ulaşan hadisleri derlediği bir risalesi bulunmaktadır[77].

Sadece Sehâvî'nin hadis ilmi ile ilgili eser verdiği çerçeveyi bazı örneklerle belirlemeyi amaçlayan bu özet bilgi bize, hadis ilminin bir çok konusu ile ilgili kitap telif ettiğini göstermektedir. Eserlerinin tamamına göz atıldığında, tahmini olarak onların dörtte üçünün hadisle ilgili olduğu söylenebilir. Bu, kendisinin özellikle Hadis ilminde uzmanlaşmayı hedeflediğini göstermektedir.

Sehâvî'nin hadisle ilgili olan ve matbu olarak bulunan eserlerinden birkaçı hakkında kısa bilgi vererek, üslubuna işaret etmek istiyoruz. Irakî'nin Elfiyye'sini şerhettiği Fethu'l-muğîs'i hadis usulünün önemli kaynaklarından biridir. Sehâvî, bu eserinde önce Elfiyye'den 8-10 beyiti (aksamu'l-hadîs, esahhu kütübi'l-hadîs... gibi) bir başlık altında aktardıktan sonra onların şerhine geçer. Beyitleri kelime kelime alarak şerheder. Eserin ilk cildi aksamu'l-hadîs konusuyla, ikinci cildi hadis tahammülü ne zaman sahih veya müstehap olur, konusuyla başlamaktadır. Bu eseri tahkik ederek yayınlayan Abdurrahman Muhammed Osman, alimlerin Irâkî'nin Elfiye'sini şerhetmeye çalıştıklarını bunların içinde en iyi şerhin Sehavî'nin eseri olduğunu belirtir[78].Ebu Gudde de bu eser için şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Sehâvî, h. 9. asır alimlerdinden olmasına rağmen, bu eser usul konularının çoğunda kaynak olmuşutur. Onu, tarih, usul, fıkıh, rical, cerh- ta'dîl ve diğer hadis ilimlerinde okuyup okuttuğu,

---

[72] Sehavî, age., VIII, 18; Meşhur b. Hasan .., age., 101.

[73] Sehâvî. Age., VIII., 16 ; Gazzi age., III, 99; Meşhur b. Hasan.., age., 104.

[74] Sehâvî, age., VIII, 16 ; Gazzi, age, III, 100 ; Şevkânî, age., II, 185; Meşhur b. Hasan .., age, 117-121.

[75] Sehâvî., age., VIII, 19, Meşher b. Hasan.., age, 85.

[76] Bkz. Meşhur b. Hasan .., age., 139.

[77] Kettânî, Muhammed b . Ca'fer, er-Risâletü'l-müstatrafe.., İstanbul, 1986, s.101; Meşhur b. Hasan.., age, 110.

[78] Sehâvî, Fethu'l-muğîs şerhu elfiyet'l-hadîs, III.bs, Medine, 1968, (thk. A. Muhammed Osman'ın verdiği bilgi), s.3-4.

incelediği eserlerden topladığı ve üstadı İbn Hacer'den elde ettiği değerli bilgilerle doldurmuştur"[79].

Sehâvî, h.1. asırdan kendi yaşadığı h.9. asra kadar geçen sürede, rical hakkında değerlendirme yapan ve fikir ileri süren alimlerin biyoğrafisini ele aldığı el-Mütekellimûn fi'r-ricâl adlı eserinde, ikiyüz on tane cerh ve ta'dîl alimini tanıtmaktadır.Bu alandaki müellifler ve alimler şüphesiz bunlardan ibaret değildir. Eseri Neşreden Ebu Gudde'nin de işaret ettiği gibi, Sehâvî'nin, Tirmizî, Ebu Cafer Tahâvî, İbn Kayyım gibi pek çok alimden bahsetmemesi, onun bu eserini kapsamlı bir çalışma olarak değil, muhtasar bir tanıtım için kaleme aldığını göstermektedir.

Sehâvî'nin Tahrîcü ahâdîsi'l-âdilîn adlı eseri, Ebu Nuaym(h.430)'ın tergîb ve terhîb konuları ile ilgili olan, senedsiz olarak derlediği kırk kadar hadis veya haberin tahricini yapmak amacıyla yazılmıştır. Sehâvî, hadislerin geçtiği kaynakları ve senedlerini verirken, bazan senedde yer alan ravinin cerh ve ta'dîl'i ile ilgili bilgiler de verir.[80] Eser Meşhur Hasan Selman'ın tahkiki ile yayınlanmıştır.

Sehâvî'nin matbu olarak bulunan bir başka eseri el-Kavlu'l-bedî' fi's-salâti ale'l-habîbi'ş-şefî''dir. Bazı samimi arkadaşlarının Hz. Peygamber(s.)'e salavat getirilmesi konusu ile ilgili bir eser yazmalarını istemeleri üzerine bu eserini yazdığını belirtmektedir[81]. Eser bablar halinde bölümlere ayrılarak kaleme alınmıştır. Birinci babda, Rasulullah(s.)'e salavat getirilmesini emreden rivayetler, ikinci babda, salavat getirmenin sevabı ile ilgili rivayetler, üçüncü babda, salavatı terketmekten kaçınılması ile ilgili rivayetler, dördüncü babda, getirilen salavatın Peygamber(s.)'e ulaşması ile ilgili rivayetler, beşinci babda ise belli vakitlerde salavat getirilmesi ile ilgili rivayetler derlenerek değerlendirirlmektedir.

İbn Hacer gibi büyük bir hadiscinin en gözde talebesi olan Sehâvî, görüldüğü gibi hadis ilminin bir çok konusunda, kısmen tahric, telhîs, şerh gibi, çoğunlukla da telif türü eserler kaleme almıştır. Onu ilmî ehliyeti, bazı muasırları tarafından da takdir edilmiştir. Ömer b. Takıyyüddin b. Fehd, " O, üstadlardan gördüklerimizin en faziletlisidir. Şam, Mısır ve diğer İslam ülkelerindeki hadis öğrencilerinin tamamı ve ben onun öğrencisi seviyesindeyiz. Bu

[79] Sehâvî, el-Mütekellimûn fi'r-rica-âl, (Ebu Gudde'nin mukaddimede verdiği bilgi), s.91.
[80] Sehâvî, Tahrîcü ahâdîsi'l-âdilîn, (thk. Meşhur b. Hasan)Beyrut, 1408/1988., s.40, 41, ...
[81] Sehâvî, el-Kavlu'l-bedî', Beyrut, 1407/1987, s.5-6.

dönemdeki alimler arasında onun benzerini görmedim"[82] demektedir. İbn Imâd ise, onun cerh ve ta'dîl ilminde otorite olduğunu belirtmektedir[83].

Oldukça geniş bir hadis bilgisine sahip olan Sehâvî, pek az eserin telif edilebildiği, halkın dilinde dolaşan hadisler konusunda da önemli bir eser kaleme almıştır. Günümüzde hâlâ başvuru kaynakları arasında yer alan bu eserinin incelenmesi, onun hadisciliğinin değerlendirilebilmesi açısından da büyük bir önem arzetmektedir. Şimdi de bu eserini çeşitli yönleriyle tanımaya çalışalım.

EL-MEKÂSIDU'L-HASENE

Konusu ve Yazma Nüshaları

El-Mekâsıdu'l-hasene halk dilinde hadis olarak nakledilen haberleri incelemek gayesi ile kaleme alınmıştır. Halk dilinde dolaşan hadisler sahih olandan mevzu olana, Hz Peygambere nisbet edilenden (merfu olandan), herhangi bir sahabiye, tabiiye, alime, sufiye veya bir tabibe ait olanına kadar oldukça çeşitlilik gösteren bir kültürel malzemeyi ihtiva etmektedir. Senet tenkidiyle beraber metin tenkidini de gerektirmesi sebebiyle bu alanda eser yazmak ciddi bir çalışmayı gerektirmektedir. Özellikle böyle kapsamlı bir alanda ilk eserleri yazmak ciddi uğraş gerektirecektir. Bu tasvir ile konunun çerçevesi yeterince tanımlandığı düşüncesi ile halk dilinde dolaşan hadisin (meşhur veya daha doğru bir ifade ile müştehirin) tanımına burada yer vermeye gerek görmüyoruz[84].

Halk dilinde dolaşan hadisleri değerlendirmek üzere ilk müstakil eser yazan Bedrüddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî(794/1392)'dir. O, et-Tezkira fi'l-ahâdisi'l-müştehira'sını, " hadis bilgisi olmayan fakihlerin çoğu ile halkın arasında yayılmış olan hadislerin açıklanması amacıyla yazdığını" belirtmektedir[85]. Kitabında daha önce bu alanda yazılmış bir esere atıfta bulunmaması bu alandaki ilk eser olduğunu teyit etmektedir. Bu Eserde toplam 222 adet hadis veya haber, ahkam, hikem, zühd, kasas ... gibi dokuz başlık halinde incelen-

---

[82] Sehâvî, ed-Dav'u'l-lâmi', VIII, 20; Ayderûsî, Muhyiddin Abdulkadir, Târîhu'n-nûri's-sâfir an ahbâri'l-karni'l-âşir, Beyrut, ts, 21.
[83] İbn Imâd, age., VIII, 16.
[84] Konu ile ilgili bilgi için bkz. Hakim Neysabûrî, Marifetu ulûmi'l-hadîs, Beyrut, 1986, 92, İbn Salah, Ulûmu'l-hadîs, (thk.Nureddin Itr), Dımaşk, 1986, 265-266; İbn Kesîr, İhtisâru ulûmi'l-hadîs, Beyrut, ts., 87 ; İbn Hacer, Nüzhetü'n-nazar, 3.bs., Medine, 1975, 23, 24.... Yavuz, Adil, Sehâvî ve el_Mekasıdu'l-hasenesi'nin tahlil ve tenkidi, s.84 -87.
[85] Zerkeşi, et-Tezkira fi'l-ahâdîsi'l-müştehira, (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1986, 25.

mektedir. Bundan sonra bu alanda ikinci olarak kaleme alınan kitap, Sehâvî'nin eseridir[86].

El-Mekâsıdu'l-hasene'nin[*]-tespit edebildiğimiz kadarıyla dünya kütüphanelerinde toplam elliüç tane yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan onyedi tanesi Türkiye kütüphanelerindedir. Bu durum, istinsah tarihleri de dikkate alındığında eserin hem ülkemizde hem de dünyada belli ölçüde ilgi gördüğünü göstermektedir. Mekâsıd'ı, Ahmed b. Abdullah Menûfî(931/1525), ed-Durretü'l-lâmia adıyla ihtisar etmiştir. Abdurrahman b. Ali İbn Deyba'(944/1537) ise bazı ilaveler de yaparak Temyîzü't-tayyib adıyla özetlemiştir. Hadi b. Vezîr(985/1577) de, Tahrîru'l-mekâsıdı'l-hasene adıyla ihtisar etmiştir. Muhammed b. Abdulbaki Zürkanî(1122/1710) ise Muhtasaru'l-mekasıdı'l-hasene adıyla ihtisar etmiştir[87]. Bu genel bilgilerden sonra eserin muhtevası ile ilgili konulara geçebiliriz.

Muhtevası ve Kaynakları

Mekasıd'da kaydedilen sıra numarasına göre 1356 hadis incelenmiştir. Ancak yapılan incelemede bunların içinde 191 tanesinin mükerrer olarak geçtiği, 406. sıraya da hiçbir hadis kaydedilmediği, 14 tane hadisin de hiçbir değerlendirme yapılmadan geçildiği dikkate alındığında, gerçekte eserde incelenen hadis veya haber sayısının 1150 olduğu anlaşılmaktadır.

Eserde incelenen hadislerden, 225 tanesinin(%17.40) Sahihayn'da, 441 tanesinin(%34.10) dört meşhur Sünen'de kalanının da diğer kitaplarda geçtiği görülmeketedir. Tabii ki buradaki sayılarda, onların aynı anda birden fazla kaynakta bulunabildikleri gözardı edilmemelidir. Biraz daha genel olarak dağılıma bakıldığında incelenen hadislerin (mükerrer olanlar dahil olmak üzere) 882 tanesinin(%68.21) Kütüb-i sitte'de, 411 tanesinin(%31.79) diğer kaynaklarda geçtiği görülmektedir. Bu, bize halk dilinde dolaşan haberlerin içinde dikkate alınıp incelenmeyi gerektirecek seviyede sahih hadislerin olduğunu göstermektedrir[88].

---

[86] Halkın dilinde dolaşan hadislerle ilgil yapılan diğer çalışmalar için bkz. Yavuz, Adil, age, 91-106.

[*] Bu eserin ismi bundan sonra çokca zikredileceği için kolaylık sağlamak amacıyla, ona Mekâsıd olarak atıfta bulunulacaktır.

[87] Bunlara ilaveten üç tane daha ihtisar çalışması olduğu belirtilmektedir. Bu ihtisar çalışmaları ile ilgili bilgi için bkz. Yavuz, age, 118-121.

[88] Bu haberlerin daha tafsilatlı olarak kaynaklara göre dağılımı için bkz. Yavuz., age, 123-126.

Eserin tertibinde, iki değişik düzenleme yapılmıştır.Mekasıd'da, kendinden önce yazılan Zerkeşî'nin Tezkira'sından farklı olarak önce hadisler alfabetik bir sırayla incelendikten sonra, konularına göre onyedi başlık altında tasnif edilmiştir. Müellif bunu, eserden her iki şekilde istifade imkanı sağlamak için yaptığını belirtmektedir[89]. İncelenen haberler arasında sahih, hasen, zayıf ve mevzu olan birçok hadisin yanısıra atasözü, sufi sözleri gibi oldukça çeşitli haberler de vardır. Birkaç örnek vermek gerekirse şunlar sıralanabilir: İbrahim b. Ethem'e ait olan "Baskasına tabi ol, yönetici olma"[90], Hikmetli söz olduğu tespit edilen "Herkese güvenmek acizliktir"[91], bir atasözü olduğu tespit edilen "yılan, ancak yılan doğurur"[92], bir batıl inanç olarak dolaşan "karga ve benzeri kuşların sesleri duyulunca, hayırdır inşaallah denilmesi"[93] gibi rivayetler, halk arasında çeşitli sözlerin hadis kabul edilerek dolaştığını göstermesi açısından düşündürücü ve bunların ele alındığı eserlerin yapacağı hizmeti göstermesi açısından önemlidir.

Eserde 43 tane alimin sadece isimlerine, 189 müellifin ise hem isimlerine hem de eserlerine atıfta bulunulmuştur. Atıfta bulunulan diğer müelliflere ait eserlerin adedi 314 tanedir. Atıfta bulunduğu kendi eserlerinin adedi ise 49 tanedir. Bu kadar eserin tek ciltlik bir eserde kaynak olarak kullanılması, eserin ciddi bir kaynak zenginliğine sahip olduğunu göstermektedir. Kitapta eserlere 1668 defa, sadece müellif isimlerine ise 2224 defa atıfta bulunulmuştur. En çok atıfta bulunulan eserlerde baş sırayı (incelenen hadislerin niteliğinin bir göstergesi olmak üzere) Taberanî'nin Mucemleri (büyükten küçüğe sırasıyla, 89, 77, 71 defa) geçmektir[94]. Sehâvî eserini telif ederken, aktarılan haberleri belli bir metodla ele alarak değerlendirmiştir. Şimdi de onun eserindeki metodunu tespit etmeye çalışalım.

Haberleri İnceleme Metodu

Sehâvî, haberleri incelerken hadis kelimesinden sonra inceleyeceği haberi kaydeder. Bazen haberin metnini yazmadan (karpuz ve faziletleri hadisi gibi)

---

[89] Sehâvî, Mekasıd, 27.

[90] Age., s.332(843.hadis)

[91] Age., s.181(355.hadis)

[92] Age., s.459(1300.hadis)

[93] Age., s.216(457.hadis)

[94] Atıfta bulunulan eser ve müelliflerin tamamının tafsilatlı dökümü için bkz. Yavuz, age., 131-142. Eserin baştan sonra incelenmesiyle tesbit edilen kaynak dökümü makalenin hacmini artıracağı için yapılmamış, bunun yerine elde edilen genel sonuçların aktarılmasıyla yetinilmiştir.

atıfta bulunur[95]. Hadisin veya haberin geçtiği kaynakları tespit etmeye çalışır, bazen ravileri inceler, daha sonra hadisin metniyle ilgili değerlendirme yapar. Genellikle önceki hadisçilerin görüşlerini nakleder. Zaman zaman aynı hadisin aynı kitaptaki farklı rivayetlerinde görülen değişik edâ sîgalarına dikkat çeker. 218.hadisi, Buhârî'nin Sahîh'indeki Tıp kitabında temrîz sîgasıyla (yüzkeru), icâre kitabında ise cezm sîgasıyla kaydettiğini belirtir[96].

Hadisin iki ayrı kaynaktaki rivayetini tek bir senedle veriyorsa lafzının kime ait olduğunu belirtir[97]. Sehâvî kaynaklarda bir hadisi tespit edememişse bunu, (lem ekif aleyh), (lem ecidhu), (lâ a'rifuhû) gibi ifadelerle belirtir[98].

Sehâvî'nin incelediği hadislerin sıhhatiyle ilgili değerlendirmelerde bulunduğu da görülür[99]. Aktardığı hadislerin senedinde gördüğü hataları tashih eder. Mesela, 216.hadisin Taberânî ve Deylemî'den gelen rivayetinin senedinde geçen Zeyd b. Eslem'de tashîf bulunduğunu, doğrusunun Zeyd b. Sâlim olduğunu belirtir[100].

Sehâvî, hadislerin sıhhatini tespitte metin tenkidi yönüyle de hadisi inceler. "Mescidlere devam eden kimsenin iman sahibi olduğuna şehâdet ediniz" hadisini ele alırken, kaynağını ve senedini incelemeden, "Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan ve namazı kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar ederler"[101] âyetine işaret ederek, hadisin sıhhatine âyetle istişhadda bulunur.

İncelenen haber, ıstılahi anlamda hadis olmamakla beraber, manası bir gerçeği ifade eden söz olursa onları "kelâmun sahîh: doğru bir söz" gibi ifadelerle değerlendirir[102].

Hadisleri açıklarken, kendisine ulaşan tecrübe ve gözlemlere yer verdiği de olur. Yahudilerin fırsat bulduklarında, müslümanları öldürmeyi düşüneceklerini anlatan 957. hadisi değerlendirirken şöyle demektedir: Bir olay sebebi ile bu hadis üzerinde konuşmuş ve Hanbeli kadılardan Izzuddîn Kinânî'nin bana

---

[95] Age., s.160 (296. hadis).
[96] Age., s.127.
[97] Age., s.125.
[98] Age., s.565., 1163, 1236.hadisler.
[99] Age., 20, 55, 110.hadisler.
[100] Age., s.127.
[101] Tevbe (9) suresi, 18.
[102] Sehâvî, age, s.181.

anlattığı, kendisi ile bir yahudinin arasında geçen bir olayı zikretmiştim. O olay da bunu teyit etmektedir[103].

Herhangi bir ilmî değer taşımayan düşünceleri eleştirir.1243. hadisin izahında, Dünya'nın ömrü ve kıyametin ne zamana olacağı ile ilgili haberleri ve yorumları aktardıktan sonra, " bununla beraber gerçek şudur ki, bu konu ile ilgili hakikatı ancak Allah bilir" demektedir[104].

Sehâvî, " İbadetlerin en faziletlisi, en zor olanıdır" hadisinin izahında, konudan uzaklaşarak, hasta ziyaretinin kısa olması meselesine girer ve onunla açıklamasını bitirir[105].

Hadisleri değerlendirirken çeşitli kaynaklardan yararlanır. İncelediği hadisle ilgili ayetlerden istifade eder."Allah, mü'min kulunu ummadığı yerden rızıklandırır" hadisinin sıhhatini te'yid için istişhad olarak, "Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu verir ve onu ummadığı yerden rızıklandırır"[106]ayetini zikreder[107].

Sahabenin, sözlerini teyit için zikrettikleri ayetleri nakleder. "Bir zorluk, iki kolaylığa galip gelemez" hadisinin izahında, İbn Mes'ud'un, zorluk bir deliğe girse, mutlaka bir kolaylık gelip onunla beraber girer dedikten sonra, "Şüphesiz, her zorlukla beraber bir kolaylık vardır"[108] ayetini okuduğunu nakleder[109]. Sehâvî, (sahabenin sözü arasında geçmesi gibi dolaylı olarak 14 tane, doğrudan 75 tane olmak üzere toplam) 89 tane ayetten, hadislerin te'yidi, desteklenmesi veya eleştirilmesi için eserinde istifade etmiştir.

Haberleri değerlendirirken en çok hadislerden yararlanır. Aynı hadisin, farklı senedle rivayeti varsa, senedi kaydettikten sonra, hadisi tekrar yazmak yerine, (misluh: aynısı) ifadesini kullanır[110].Şayet hadislerin metinleri arasında biraz farklılık varsa (nahvuh: benzeri) ifadesini kullanır[111].

Sahabe kavli de, Sehâvî'nin kaynakları arasındadır. "Had cezalarını, şüpheli durumlarda uygulamayınız" hadisine şahid olarak, Hz. Ömer(r.a.)'in

---

[103] Age., s.368.
[104] Age., 439-440.
[105] Age., s.89.
[106] Talak Suresi(65), 2, 3.
[107] Sehâvi, age., 38.
[108] İnşirah Suresi(94), 6.
[109] Sehâvî, age., 342.
[110] Age., 89, 92.
[111] Age., 85, 152.

“şüpheli durumlarda had cezalarını uygulama konusunda yanılmam, uygulayarak yanılmamdan bana daha sevimlidir” dediğini nakleder[112]. Sehâvî eserinde, 58 ayrı hadisi incelerken20 ayrı sahabeye ait 66 tane sahabe kavlini kullanmıştır. Bu onun sahabe kavlini hadis değerlendirmesinde yerine göre huccet olarak gördüğünü göstermektedir.

Alimlerin sözlerinden de hadisin anlaşılması için faydalanır. “ Yardımcı olunuz ki ecir kazanasınız” hadisin incelerken, İmam Şafiî’nin, yardımcı olmak mürüvvetin zekatıdır dediğini nakleder[113]. Belki de kendisi şafii bir alim olduğundan daha çok İmam Şafiî’nin sözlerine yer vermektedir..

Sehâvî’nin hadisleri değerlendirmek için yazdığı bu eserinde çokca şiir kullanması dikkat çekmektedir. Bazan tek hadisi incelerken üç dört şiir aktardığı olur[114]. “Dünya’da yaşamak için yeterli olan yiyeceğe razı ol. Ölen için azık çoktur” hadisini incelerken, Halil b. Ahmed’in buna yakın anlam taşıyan beyitlerini nakleder[115]. Yetmiş kadar hadisi incelerken toplam, 106 defa şiir alıntısı yapmaktadır. Halbuki, eserinde faydalandığı ayet sayısı(89 tane), bundan daha azdır. Bu garip bir tutum olarak görünmektedir.

Oldukça değişik malzemenin güzel bir uyumla kaydedildiği eser kendinden sonra bu alanda eser yazanlar için temel kaynaklardan birisi olmuştur. Bazı müellifler bunu açıkça dile getirmişlerdir. Eserin ilmî değerinin ortaya konulabilmesi için bunlara da kısaca değinmek gerektiğini düşünüyoruz..

Nureddin Ebu’l-Hasan Semhûdî(911/1505), el –Gummâz ale’l-lümmâz fi’l-mevzûâti’l-meşhûrât adlı eserinde muasırı ve hemşehrisi olduğu iki önemli alimden biri olan Suyûti’nin bu alanla ilgili ed-Düreru’l-müntesira fi’l-ahâdîsi’l-müştehira’sına sadece dört yerde atıfta bulunmasına karşılık[116], Sehâvî’ye ise yirmi defa ismen zikrederek, yirmidört defa da el-Mekasıd’a işaret ederek atıfta bulunmaktadır[117]. Bu o dönemde hadis ilminde Sehâvî’nin eserinin, daha önemli görüldüğü şeklinde de yorumlanabilir.

---

[112] Age., s.52.
[113] Age., s.80.
[114] Age., 100-101, 242.
[115] Age., s.71.
[116] Semhûdî, el-Gummâz ale’l-lümmâz, Beyrut, 1406/1986, s.163, 183, 206, 220.
[117] Semhudi, age., s.57, 85, 144, 158....

Muhammed b. Tûlûn Salihî(h.953), eş-Şezra fi'l-ahadîsi'l-müştehira adlı eserinin, temelde üç kitaba (Sehâvî'nin el-Mekâsıd'ı, Suyûtî'nin ed-Düraru'l-müntesira'sı ile Zerkeşî'nin et-Tezkira'sına) dayandığını ifade etmektedir[118].

En-Nevâfihu'l-atira fi'l-ahâdîsi'l-müştehira müellifi Muhammed b. Ahmed Carullah Safedî(h.1181) de eserinin mukaddimesinde, eserinin Suyûtî'nin ed-Düraru'l-müntesira'sı ile, el-Mekâsıd'ın Zürkânî ve İbn Deyba' tarafından yapılan ihtisarlarına dayandığını ifade etmektedir[119].

Keşfu'l-hafa' müellifi Aclûni(1162/1749) de, Mekasıd'ı bu alanda yazılan en kapsamlı eserlerden birisi olarak kaydader[120]. Bazen Mekâsıd'a el-Asl diyerek, yaptığı alıntıya işaret ederken, bazen de işaret etmemektedir[121].

Muhammed Beşir Ezherî(1325/1907), Tahzîru'lmüslimîn mine'l-ahâdîsi'l-mevzûa alâ seyyidi'l-mürselîn adlı eserinin neredeyse hemen her sayfasında, Sehâvî ya da Mekâsıd'a atıfta bulunmaktadır[122]. Onun eserindeki toplam atıfların sayısı ikiyüzü aşmaktadır.

Mekâsıd, alanında ikinci eser olarak kaleme alınmıştır. Ancak, ilk eser olan Zerkeşî'nin kitabında 222 tane haber ele alınmasına karşılık, Sehâvî'nin eserinde ele alınıp incelenen haber sayısı, bunun neredeyse altı katıdır. Sehâvî, kitabını hem alfabetik hem de konu tasnifini gözeterek telif ettiği için eseri, et-Tezkira'dan daha kullanışlıdır.El-Mekâsıd, yukarıda da ifade edildiği gibi kendinden sonra yazılan (aralarında rekabet olan Suyûtî'nin eseri hariç) eserlerin çoğuna birinci dereceden kaynaklık etmiştir. Suyûtî'nin, el-Mekâsıd'dan bahsetmemesi ve faydalanmaması da muhtemelen aralarındaki rekabetten kaynaklanmıştır.

Sonuç

Sehâvî, Mısır'da, bu coğrafyanın ilmî açıdan oldukça verimli bir döneminde yetişmiş, Hadis tarihinin büyük alimlerinden biri olan İbn Hacer Askalnî'nin en önemli talebesi olarak kabul edilmiştir. Elde ettiği bilgileri, ikiyüzden fazla eser telif ederek sonraki nesillere emanet etmiştir. Telif ettiği

---

[118] Salihî, Muhammed b. Tulûn, eş-Şezra..(thk. Kemal b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut, 1403/1993, s.17.

[119] Muhammed b. Ahmed Safedî, en-Nevâfihu'l-atira..., (thk.Muhammed Abdulkadir Ata'), Beyrut, 1412/1992, s.11.

[120] Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-hafa' .., I-II, Beyrut, 1988, s.8.

[121] Bkz. Age., I, 15, 18, 19, 21, 25, 29....(7, 17, 21, 35, 39...hadisler)

[122] Muhammed Beşir Ezherî, Tahzîru'l-müslimîn, (thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî), Beyrut, 1406/1985, s. 77, 78, 79....

eserler hadis ve tarih ilimlerinde yoğunlaşmıştır. Eserlerinin yaklaşık olarak dörtte üçünün hadis ilmi ile ilgili olması, onun kendisini hadiste uzmanlaşmaya adadığını göstermektedir. Bu yönü, muasırları tarafından da takdir edilmiştir.

Oldukça çok miktardaki kaynaktan istifade eden ve Hadis ilminin imkanlarını elinden geldiğince değerlendirmeye çalışan Sehâvî, hadis ilmindeki birikimini el-Mekâsıd'ı kaleme alırken büyük bir maharetle kullanmıştır. Bununla beraber, büyük oranda nakillere yer verilen bu önemli çalışmada müellifin incelediği hadislerin çoğunda, ulaştığı kanaatı zikretmemesi dikkat çekmektedir. Böyle bir eserde yer verilen şiir sayısı da, eserin muhtevasına pek uyum göstermemektedir. Yalnız bunlar eserin kıymetine gölge düşürecek boyutta değildir. Eser, alanında kendinden sonra kaleme alınan kitaplar için bir kaynak olduğu gibi, günümüzde de hâlâ istifade edilen önemli bir kaynak olma özelliğini korumaktadır.

OSMANLININ SON DÖNEMİNDE BİR İLİM VE DEVLET ADAMI: GİRİTLİ SIRRI PAŞA*

*A.Halim KOÇKUZU***

Abstract

A Scholar and Statesman in the Late Period of Ottomans,

Cretan Sırrı Pasha

Cretan Sırrı Pasha is one of the most important scholars and statesmen in Ottoman State. He served as a governor in some provinces of Ottomans. He reflects the characteristics of his period. My aim in this article is to introduce his personality as a late period Ottoman scholar and statesman and his publications, his way of writing and thinking in some certain disciplines, how he approaches to the issues in his books and booklets. The language which he used in his publications is very heavy and complicated, perhaps because of this reason he became unfamiliar for a long time especially after the collapsing of Ottoman State.

Biz bu makalede Giritli Sırrı Paşa'nın çok yönlü olan bilimsel çalışmaları hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Öncelikli olarak Sırrı Paşa'nın Tefsir ilimleriyle olan ilgisi üzerinde duracağız, daha sonra Kelam konusunda yaptığı çalışmalardan bahsedeceğiz. Ayrıca eserlerinde Felsefe, Tasavvuf, Kıraat İlimleri gibi konularda Sırrı Paşa'nın ortaya koyduğu görüşleri inceleyeceğiz.

---

* Bu çalışma '*Giritli Sırrı Paşa ve Tefsirdeki Metodu*' adıyla 1992 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan yüksek lisans tezinden özet olarak alınmıştır.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

Eserlerinde günümüz Türkçesine göre oldukça ağır ve sanatlı edebî bir dil ve üslup kullanan Sırrı Paşa, dilin değişime uğraması, daha sonra dini ilimlerin bir süre öğretim ve eğitim dünyasından kaldırılışı sebebiyle uzun yıllar meçhullüğe itilmiştir.

Mesleği din bilginliği olmayan bir kişinin, tamamı için olmasa bile Kur'an'ın bazı sureleri için Tefsir yazmasının sebebini düşünmek, araştırıcıyı "İslam İlim Tarihinde Tefsir Yazma Ananesi" ni hatırlamağa götürecektir. Bu noktanın aydınlanması için, peygamberin ashabından itibaren, Tefsir konusuna duyulan özel ilgiyi izlemek gerekir.[1]

Sahabe arasında Kur'an kari'leri ve müfessirleri çok fazla sayıda değildi. Abdullah b. Mes'ud ve Abdullah b. Abbas'ın adları Tefsir sahasında oldukça çok geçen isimlerdendir. Rivayet tefsirlerinde ağırlık, onların bilgileri ve onlardan yapılan nakiller üzerine kurulur.

Fetihlerle İslam Coğrafyasının genişlemesi, vefatından sonra Kur'an'ı açıklayan tek kaynak olan Hz. Peygamber'in yokluğu, yeni kuşakların Kur'an'ı anlamak istemeleri ilim adamlarını ilahi beyanları açıklama çalışmalarına yönlendirdi. İkinci nesil olan tabiun içinde pek çok müfessir yetişti. Bunlara yakın olan çağda İbn Cerir et-Taberi, kitabı bize kadar gelen nadir isimlerdendir.[2]

Daha çok rivayet ilimleriyle Tarih ilim dalında üstad olan Taberi'nin tefsiri bize, ilk dönem malzemesini aktaran değerli bir kaynaktır. Mesleği tarihçilik olan bir alimin Kur'an'a dair rivayetleri titizlikle toplaması o günlerde konuya olan yaygın ilgiyi gösterir.

İslam toplumlarında öğrenim yüzyıllar boyunca İslami karakter taşımaktaydı. Yani İslam Eğitimi ve Öğretimi ağırlıklı idi. Ailede ve eğitim kurumlarında yazı ve Kur'an öğretimi ile başlayan temel eğitim dilbilgisi ile gelişmekte; tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf çizgisiyle bütünleşmekteydi. Daha sonra sıra ferdin istediği meslek bilim dallarına gelirdi.[3] Öğrenimini sürdüren öğrenci, sistem

---

[1] Tefsir Hareketinin Doğuşu ve Sahabe Tefsiri için, Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 72-103, Ankara, 1988

[2] Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili A'yi'il-Kur'an*: Taberi bu eserini H.270 / 883 yılında ikmal etmiştir. Bazı kütüphanelerde yazma olarak bulunan bu eser, XIX. Asrın sonlarına kadar bulunup neşredilemediği için, bu eserin kaybolmuş olmasından korkulmuştur. Bir müddet sonra bu eser bulunmuş ve Yemeniyye matbaasında 30 cilt olarak tab edilmiştir. Aynı eser 1954 senesinde ayetler numaralanmak suretiyle daha güzel bir kağıt ve basımla Mustafa el-Babi el-Halebi ortaklığı tarafından 30 cüz halinde neşredilmiştir.

[3] Bu konuda detaylı bilgi için bkz; Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, (Tercüme, Ali Yardım)

gereği kendinden aşağıdaki tabakaya da öğretmenlik ederdi. Meslekleri din bilginliği ve eğitimciliği olan kişiler, uzmanlaştıkları andan itibaren eser yazımı ile karşı karşıya kalırlardı. İslam ilim dünyasında te'lif için iki nokta önemliydi:

1. Uzman olan kimsenin kitap yazma geleneği,

2. Ehil olmayanın eser te'lif etmesinin vebal olduğu,

Alimler ister müfessir olsun, ister olmasın en sonunda Kur'an'a özel bir hizmet vermeyi planlarlardı. Tefsir alimi için bu tabii bir hizmet iken, olmayanlar için de ortak bir emel ve hedef olarak görülürdü. Zamanla gelişen bu anane, Selçuklu ve Osmanlı ilim dünyalarında da aynı olmuştur. Arapça ve Türkçe tefsir ve meal yazanlar yanında belirli sureler üzerinde çalışanlar da bir hayli çoktur.[4]

Daha çok Fatiha ve Yasin sureleri tefsiriyle ilim dünyasına hitap edenlere rastlamaktayız. Bu çalışmalar iki yönden faydalı olmuştur.

1. Tefsir mensuplarının periyodik olarak Kur'an-ı Kerim'i yeniden anlamağa gayret etmeleri.

2. Değişik mesleklere mensup kişilerin farklı açılardan Kur'an'ı tanıyıp anlatmağa çalışmaları. Bu gayretlerde ilmi altyapı, hazırlık, kendi terminolojisi ve kuralları içinde tefsir yapma, önemini daima ön planda sürdüren bir husus olmuştur.

Osmanlı vali, edebiyatçı ve alimi olan Sırrı-i Giridi de aynı durumdadır. Meslek itibariyle müfessir olmayan bu alim o güne kadar Türk dilinde; "Satır arası tercüme", "Ayet ayet tercüme" ve "Tam Tefsir" çalışmalarına yeni bir üslupla derinlik getirmiş, sonuçta:

a. Ayet-i Kerimeleri gruplandırmış,
b. Açıklamalı; bazan üç dört ihtimalli mealler yazmış,
c. Önemli dirayet tefsiri kaynaklarından dürüst nakiller yaparak, asıl meslek erbabı ile temasını korumuş,
d. Oldukça nüfuzlu tahlillere girişmiş, ayetlerdeki hedefleri açıklamış,
e. Ferde ve topluma yönelik hüküm istinbatlarına gayret etmiştir.

Sırrı Paşa Kur'an'ı Kerim'i her okuyuşunda ondaki güzellikler dikkatini çekmiş, özellikle de Yusuf suresi benliğinde ayrı bir tesir icra etmektedir. Sureye

---

[4] Bu tür tefsir örnekleri için bkz., Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, I, 449, İstanbul 1971.

"Kıssaların En Güzeli" sıfatının verilişi ise, Paşa nazarında surenin şanının, yüceliğinin en büyük işaret ve delili sayılmaktadır. Yazar kendi kendine seslenmekte ve şu soruyu sormaktadır: "Akıl ve idrakim bana der ki: "Bir aciz lisan, zevk-i vicdana nasıl terceman olabilir". [5]

Müellif bu soruyu sormakla birlikte aşırı meraklı tabiatı onu bir tefsir yazımına sürüklemektedir. Böylece bütün benliğiyle duyduğu edebi ve dini yüce duyguları, gereği gibi anlatamasa bile kalem ve dilinin aracılığına emanet etmektedir.

Kur'an'ı edebi cümlelerle tavsif eden Giritli ona:"Müsemması gibi ismi de ilahi.., Feyzi namütenahi .., Nasları Huda'nın vahyi .., Mansusu rüşd ve hidayet..., metni Allah kelamı, şerhi ise onun ilhamıdır[6], der.

Sırrı Paşa'ya göre Kur'an'ı Kerim'e yapılan tefsir ve izah çalışmalarında, alime Allah tarafından bahşedilen özel bir yardım söz konusudur.

Osmanlıda dini ilimlerle uğraşan alimler, Matematik, Astronomi ve Fen ağırlıklı ayet ve sure tefsirleri yapmışlardır[7]. Sırrı Paşa da bir devlet adamı olmasına rağmen aynı zamanda bilimsel çalışmalara vakit ayırmış ve bir müfessir gibi tefsir çalışmalarını başarıyla yürütmüştür.

Giritli Sırrı Paşa'nın Yusuf Sûresini seçişi ona hayranlığı yanında belirli bir ölçüyü de kapsar. Tefsirlerini yazdığı diğer iki sure, "İnsan", "Furkan" sureleri, en şerefli varlık olan insanı her yönüyle kuşatan surelerdir. İnsan ve onun oluşturduğu toplum tefsirde hedeftir.

Araştırmamızda kaynak eserler olarak Sırrı Paşa'nın Tefsirle ilgili; "Ahsenu'l-Kasas", "Sırr-ı Furkan" ve "Sırr-ı İnsan" isimli eserleri okundu, tarandı ve yer, yer örnekler alındı. Kelama dair olan eseri "Nakdü'l-Kelam fi Akaidi'l-İslam" ile Usul-ü Tefsir ilmi ile alakalı "Tabakat ve Adab-ı Müfessirin" isimli eseri gözden geçirildi.

Yaptığımız araştırmada şu noktalar üzerinde dikkatli misaller aradık:

1. Paşa'nın kendine has görüşleri,
2. İnanç ve ilmi kanaatlarını tespite yarayan tercihleri,
3. Eski alimlerin fikirlerine uymayan, kendi kanaatları olan görüşleri,

---

[5] Sırrı-i Giridi, *Ahsenu'l-Kasas*, İstanbul, 1309, I, 4-5.

[6] Sırrı-i Giridi, a.g.e., 4-5.

[7] Detaylı bilgi için bkz; Gazi Ahmet Muhtar Paşa, *Serairu'l-Kur'an*, İstanbul, 1336; Bereketzade İsmail Hakkı, Necaib-i Kur'aniyye, s.12, İstanbul, 1331.

4. Sırrı Paşa'nın: Ferdin, ailenin ve toplumun meselelerine çözüm getiren teklifleri.

Biz o kanaatteyiz ki, Paşa'nın müfessir olmayışı, dini ilimlerin öğrenildiği ve öğretildiği bir ortamda yetişmiş olması, eserlerinin edebi şaheserler olarak kalmasını doğurmuştur. Aynı teknikle Kur'an'ın tamamını kapsayan bir tefsirin yaklaşık otuz cildi bulacağını söyleyebiliriz.

A – YETİŞTİĞİ FİKRİ VE SİYASİ MUHİT:

Eserlerini üzerinde çalışma yaptığımız Giritli Sırrı Paşa, Osmanlı Devletinin 19.Yüzyılda yaşadığı siyasi ve fikri muhitin insanıdır. 19. yüzyıl, Osmanlı topraklarının çözülmeye başladığı asırdır. Özellikle Balkanlardaki gayr-i Müslim Osmanlı tebaasında milliyetçilik hareketlerinin yoğunluğu; Sırp, Karadağ, Bosna, Hersek, Makedonya, Ege adaları, Bulgaristan, Yunanistan, Romanya ve Kırım'daki Osmanlı tebaasının siyasi, ekonomik ve fikri dünyasının en karışık dönemidir. Batılı ülkelerle, Rusya'nın devamlı kışkırtması, Ortadoğu topraklarındaki ve boğazlar üzerindeki Hıristiyan dünyanın istekleri bu asırda şiddetlenmiş, idaredeki zaaf, devamlı harplerin tahrip ettiği sosyal yapı devleti çözülmenin ve yıkılmanın eşiğine getirmiştir. Batı kaynaklı Gülhane Hatt-ı Hümayunu, askeri ve sivil hayatta bünyeye uymayan batılılaşma arzusu, toplumda İslami fikirlerden ve Osmanlılıktan ayrılarak yeni yeni arayışlara yönelme, Balkan milletlerinin devlet olma istekleri, içerdeki kıpırdanmalar Sırrı Paşa'nın yaşadığı devrin tespit olunan temel karakteristiğidir.[8]

Ekonomi hayatı, harp harcamaları, içerdeki hesapsız israfı üretim azlığı, batının büyük devletlerine borçlanma, borçların faizlerinin getirdiği ilave yük ile sarsılmış bir devlet. Fikri hayatı, İslam ve Osmanlılık ruhuna bağlı iken, batıdaki teknolojik gelişmeye intibaksızlığı, bin yıllık maziye bağlılık ve dini inançta gören yanlış teşhis, devleti teşkil eden insan unsurlarının ihaneti, hep birlikte devleti çökertmeye yönelmiş olgulardı. İdarede vatansever yöneticilerin bazan isabetsiz kalabilen icraatı, teknik kadroları yetiştirmede geç hareket etme, kendi öz benliği üzerinde kalarak teknolojiyi bu benlikle mezcederek geliştirme yerine başka zararlı formüller arama, devrin Osmanlı Devlet-i Aliyyesinde temel görünümdür.

[8] Osmanlı'nın son dönemindeki siyasi, iktisadi ve fikri durum hakkında detaylı bilgi için bkz.; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul, 1972, 150-175; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1938, 564-571; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1983, 681-693; Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, Ankara, 1983, 301-313.

Batıdan intikal eden materyalist fikirler, menfaatçilik, aile kurumunun zedelenmesi, Müslüman Osmanlı yerine, Fransız, Alman ve İngiliz fert ve aile modellerinin tatbik ve taklidinin doğurduğu buhran.

Temel noktalar üzerinde tespite çalıştığımız bu dönemin ana çizgilerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Savaşlar yüzünden Balkanlarda ric'at, Anadolu'ya göç etme, toprak kaybı,
2. Üretimsizlik, borçluluk, israf sebebiyle ekonomik açmazlar içinde bulunma, çare olarak faiz, iç ve dış borçlanma,
3. Sosyal bünyeyi birbirine kenetleyen: İslamlık, Osmanlılık gibi mefhumlardan sıyrılarak; materyalist fikirler, Batının aldatmacasına kapılarak milliyetçi cereyanlara sarılma,
4. Gayr-i Müslim unsurlarda ayrı ayrı devlet olma isteği,
5. Eğitim ve öğretimde Batıyı örnek alma ve Batı tarzında okulların açılması.

B – ÖĞRENİMİ VE GÖREVLERİ:

1. Hayatı ve Çevresi :

Selim Sırrı'dır. Kandiye'li, Helvacızade Salih Efendi'nin oğludur. Kandiye, o zaman Osmanlı ülkesine dahil olan Girit adasında bir yerleşim merkezidir. Tarihçi İsmet Parmaksızoğlu, baba adını Salih Tosun Efendi olarak verir.[9]

Sırrı Paşa H.1260 / M.1844 yılında dünyaya geldi. O zamanın usulü üzere ilk öğrenimini tamamladı. Ayrıca kendisinin, Cevri Efendi isimli bir zattan bazı ilim dallarında öğrenim gördüğü kaydolunmaktadır.[10] Bunun dışında öğrenimi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Osmanlı ülkesinde bu tarihlerde, ya mahalli medreselerde öğrenim görülür veya eşraf idareci çocukları için, evlerinde özel öğretmenler tutularak belirli bir öğrenim seviyesi sağlanırdı.[11] Sırrı Paşa'nın öğrenim dönemi hakkında verilen bilgilerde bu husus belirtilmemektedir.

---

[9] İsmet Parmaksızoğlu, *Türk Ansiklopedisi*, (Sırrı Paşa maddesi), XXVIII, 534, İstanbul, 1983.

[10] İbnu'l-Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, XX, 1701-1704, Ankara, 1982

[11] Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 93-111, Ankara, 1989.

Onaltı yaşında H.1277 / M.1860, Kandiye'den ayrılarak Hanya'ya gittiği bilinmektedir. Memuriyetinin ilk yıllarında kendisinin sarıklı (ilmiye mensubu) olduğu söylenmektedir.

İlk devlet memurluğu hakkında, İbnu'l-Emin Mahmut Kemal İnal evkaf kitabetinde memuriyet deyimini kullanırken, diğer kaynaklar, Kandiye Mahkeme-i Şeriyye katipliğinden söz etmektedirler.[12] Bursalı Mehmet Tahir Efendi, belirtme yapmadan: Mektupçuluk, Mutasarrıflık, valilik gibi hizmetleri anmaktadır.[13]

Evkaf ve Mahkeme-i Şeriyye kitabeti dışında Sırrı Paşa, gençlik yıllarında; meclis katipliği, vezirlerin divan katipliği gibi görevler yaptı. Paşa Hanya'dan sonra İstanbul'a geldi. Buradan Yenişehir fenerine görevli olarak atandı. Buradaki vazifesi meclis katipliğidir.

H.1248 / M.1867 senesi, Sırrı Paşa'nın Yanya vilayeti mektupçuluğu görevine atandığı tarihtir. Buradaki görevi ilkin, muavinlik şeklinde başlamıştır. Bu göreve tayin edilişini kaynaklardan şu şekilde öğrenmekteyiz: "Edhem Paşa Yanya'dan İstanbul'a avdet ederken, İzmir valisi Hekim İsmail Paşa, liyakatli bir katibe ihtiyacı olduğundan bahsetmesiyle, Edhem Paşa Sırrı Efendiyi tavsiye etti. İsmail Paşa'nın inhasıyla Aydın vilayeti mektupçuluğu muavinliğine tahvil kılındı. Giritli Sırrı Paşa, kendisine bu memuriyetlerde ilgi gösteren İsmail Paşa'nın küçük kızı Leyla Hanım'la evlenmiştir. Eşinin şair olduğu belirtilmektedir.

Bundan sonra Giritli şu görevlerde bulunmuştur.

1. Prizren valiliği (H.1286 / M.1869)
2. İstanbul'a avdeti,
3. Tuna vilayeti mektupçuluğu (H.1289 / M.1872)
4. Bihke, Rumeli Beylerbeyi payesiyle İzvornik, daha sonra da Vidin mutasarrıflığı, (H.1293 / M.1876)
5. İstanbul'a izinli olarak dönüşü, daha sonra : "Rusya devletiyle akdedilen mukavele mucibince Şumnu ve Varna istihkamlarının, esliha ve mühimmatının tahliyesi için komiserlik."
6. Karesi Mutasarrıflığı,

---

[12] İ. Parmaksızoğlu, a.g.m., 534

[13] Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, II, 368, İstanbul, 1972; Sırrı-i Giridi, *Tabakat ve Adab-ı Müfessirin*, 24, Der Saadet, 1312, 26-30, (Mehmet Ali Ayni'nin, kayınpederi için yazdığı terceme-i hal).

7. Trabzon valiliği, (H.1296 / M.1879) senesi,
8. İstanbul'a tekrar dönüşü, birkaç ay sonra: Kastamonu, Trabzon, Ankara, Sivas, Adana, Bağdat valilikleri,
9. Araz-i seniyye komisyonu reisliği,
10. Vidin mutasarrıflığı,
11. Plevne harekatı sırasında, askerin erzak ve mühimmatını çabuk ve zamanında temininde gösterdiği başarı sonu, Gazi Osman Paşa'nın takdirlerine mazhar oluşu ve Bağdat valiliğine tayininin kanuna uygun olabilmesi için önce vezirlik rütbesinin verilmesi, sonra da vali tayini.
12. Plevne kahramanı Gazi Osman Paşa'nın takdirlerine mazhar bir idareci olarak, padişaha tavsiye edilmesi sonunda ikinci defa olmak üzere Diyarbekir valiliği.
13. Hastalanarak İstanbul'a gelişi, kalp rahatsızlığının devam etmesi üzerine valilikten ayrılması.
14. Birinci rütbe-i Osmani ve Mecidi nişanlarıyla taltifi ve bu mertebeleri elde etmesi.

Ömrü boyunca yaptığı görevlerde azil yüzü görmemiş, ilim ve idarede dirayetli bir kişi olarak tanıtılan Sırrı Paşa, biraz sert mizaçlı bir devlet adamı olarak tavsif olunmaktadır.

Vefatı H.1313 / M.1895 Cumada'l-Ahir'in 24. günüdür. Kabri Sultan Mahmut türbesinin avlusundadır.

Tarihçi İsmet Parmaksızoğlu, Paşa'nın evlatlarının ilim dünyasıyla ilgisi hakkında şunları söylemektedir: "Sırrı Paşa'nın ailesi ve evlatları da, çağlarında Türk fikir, ilim ve sanat hayatına katkıda bulunmuşlardır. Yusuf Razi ve Mimar Vedat Bey, oğullarıdır. Nuri Bey'in kardeşi, Celal Nuri İleri'nin amcası, Mehmet Ali Ayni'nin de kayınpederiydi. Sırrı Paşa, 19.yüzyılın ikinci yarısında yetişen Türk ilim adamları arasında ayrı bir yer işgal eder. Hususiyle tefsir, hadis, ahlak gibi ilimlerde yazdığı eserler hala değerini muhafaza etmektedir.[14]

Paşa'nın şiirle meşguliyeti de olmuştur. Fakat nesrinin şiirlerinden daha güçlü olduğu hükmüne varılmıştır. Sırrı Paşa'nın hayatına dair bilgi veren kaynakların hemen hemen hepsinde "Nesri nazmından üstün idi" şeklinde ibarelere rastlamaktayız.

---

[14] İsmet Parmaksızoğlu, a.g.m., 534.

Eserlerinin tahlilinden sonra, ilmi kişiliği daha da iyi açıklanmış olacak olan Sırrı Paşa, yazılarında **Sırrı-i Giridî** imzasını kullanmıştır.

2. Eserleri:

Sırrı Paşa'nın eserleri denilince, basılıp ilim dünyasına sunulan kitapları yanında, yarım kalan veya tasavvur halindeki çalışmalarını da bilmekteyiz. Yukarıda onun terceme-i halini veren kaynaklardan olan Bursalı Mehmet Tahir Efendi'nin Osmanlı Müellifleri isimli eserinde Sırrı Paşa'nın hadis ve ahlak ilim dallarında da eserler verdiğinden söz edilmekte, fakat böylesi eserlerine rastlanmamaktadır. Biz basılmış haldeki eserlerini şöylece sıralayabiliriz.

a. Sırr-ı Kur'an :

Yusuf suresinin ilk baskısında eseri bu adla yazan Sırrı Paşa sonradan geliştirerek ikinci baskısını yapmıştır.

b. Ahsenu'l-Kasas :

Müellifin Yusuf suresi için yazdığı üç ciltlik tefsirdir. İki sefer basılan bu kitabın 1306-1309 tarihli baskısında birinci cilt 204; ikinci cilt 372; üçüncü cilt ise 466 sayfadan ibarettir. İstanbul – 1309.

c. Sırr-ı Furkan :

Kur'an-ı Kerim'deki Furkan suresinin tefsirine dair yazılmış tek ciltli kitaptır. İstanbul – 1312.

d. Sırr-ı Tenzil :

Bu eseri ise Paşa'nın üç kitabından oluşturduğu bir başka kitabıdır. Diyarbakır – 1311.

Birinci Kitap: Ahsenu'l Kasas'tan mülahhas, 117 s.

İkinci Kitap : Sırrı-ı Furkan'dan mülahhas, 59 s.

Üçüncü Kitap: Sırr-ı İnsan'dan mülahhas, 6+24 s.

e. Sırr-ı İstiva :

Bu eserinin baskı yeri ve tarihi bulunamamıştır.

f. Ru'yet-i Bari Hakkında Risale :

Allah'ın bu dünyada görülüp görülemeyeceği konusunda yapılan bilimsel münakaşaları ele alınan bu eser, kelam alimleriyle mu'tezile mezhebinin konu ile ilgili kanaatlarını ihtiva etmektedir. 1296 tarihinde Rusçuk'ta basılmıştır.

g. Sırr-ı İnsan :

Der Saadet'te 1312 yılında basılmıştır. Kur'an-ı Kerim'deki "Dehr veya "Emşac" sureleri diye de adlandırılan "Hel eta" suresinin tefsiri olup 240 sayfadır.

h. Şerh-i Akaaid ve Haşiyelerinin Tercümesi :

Matüridi akaid alimlerinden Ebu Hafs Ömer Nesefi'nin küçük akaid risalesine, önceleri Eş'ari olan fakat daha sonra Matüridi olan Taftazani'nin yazdığı şerh ve bu şerhe yapılan, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan; Isam ve Seyalkuti haşiyelerinin tercemeleri. Bu eserin de baskı yeri ve tarihi hususunda bir bilgiye rastlayamadık.

ı. Nakdü'l-Kelam fi Akaidi'l-İslam :

Bir önceki eserin geliştirilerek yapılan, İstanbul 1324 tarihli baskısı. 355 sayfalık bu kitabını Maarif nezaretine sunan Sırrı Paşa, eseri şu cümlesiyle tanıtmaktadır:

"Akaid-i İslamiye'nin Ayat-ı Kerime-i Kur'aniyye, Ahadis-i Şerife-i Nebeviyye, İcma-ı Ümmet, Akval-i Eimme-i Müctehidin ve Asar-ı Ecille-i Müfessirin ile müsbet olduğunu bir suret-i hakimanede şerh ve izah ve sufistaiyye, mu'tezile vesaire gibi mu'tarızların akaaid-i mezkure hakkındaki zan ve zehablarının butlanını, delail-i kaviyye-i akliyye ile isbat eder bir eser-i hakikatkuster'dir."

j. Araü'l-Milel :

Dinler ve fırkalar tarihi kitabıdır. İstanbul'da 1303 yılında basılmıştır.

k. Ruh Risalesi :

Bazı filozoflarla İslam alimlerinin ruhun mahiyeti konusunda serdettikleri görüşleri muhtevi bir eserdir. İstanbul'da 1305 tarihinde basılmıştır.

l. Nuru'l-Huda limenihteda :

Hıristiyanlıktaki üçlü ilah sisteminin yanlışlığını konu alan bir kitaptır. Elde mevcut olan İncillerin tahrif edilmiş eserler olduğunu isbata çalışır. Diyarbakır'da 1310 tarihinde basılmıştır.

m. Mektubat :

Sırrı Paşa'nın yazmalarını ihtiva eder: "Merhumun mektubata dahil olmamış daha pek çok layihalar ve mektupları vardır ki, bunların cem'iyle ayrıca

bir risale şeklinde neşri mukarrerdir diyen damadı büyük alim, Prof. Dr. Mehmet Ali Ayni'nin böyle bir eseri neşredip etmediği bilinmemektedir.[15]

n. Galatat :

Osmanlı alimi İbn Kemal Paşazade'nin aynı adlı eserine yapılan bir zeyl çalışmasıdır. İstanbul – 1301 baskılıdır.

o. Tabakat ve Adab-ı Müfessirin :

Der Saadet'te 1312 yılında basılmıştır. Şöhretli müfessir sahabileri ve onlardan sonraki beş tabaka ricalini tanıtır. Eser 30 sayfadır.

p. Sırr-ı Meryem :

Tabakat bu esere mukaddime olarak kaleme alınmıştır. Meryem suresini kendi tarzında tefsire gayret eden Sırrı Paşa'nın bu eserinin baskısı gecikeceği için tabakat ayrıca neşrolunmuştur. Meryem suresinin basılıp basılmadığı, daha doğrusu yazımının tamamlanıp tamamlanmadığı bilinmemektedir. Ömer Nasuhi Bilmen, Sırrı Paşa'nın seçkin şiirlerinin olduğunu zikreder. Bunların bir kitapta toplanıp toplanmadığı bilinmemektedir.[16]

Paşa'nın eserleri hakkında bu bilgileri verdikten sonra; onun tefsirciliği üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Kur'an tefsiri çalışmaları, peygamberimizin yaşadığı günlerde başlamıştır. Onun, inen ayetler için açıklamalar yaptığı bilinmektedir. Bu konuda şöhretli bir örnek, ولم يلبسوا ايمانهم بظلم "İmanlarına zulüm karıştırmayanlar..." ayetinin inişinde yaşanmıştır. "İmanlarına zulüm karıştırmayanlar" cümlesini öğrenen ashab, bunu kendine kötülük etmek anlamında değerlendirmiş ve peygamberimize; hangimiz kendine kötülük etmez ki, ya rasulallah?" demişlerdir. Bunun üzerine peygamberimiz buradaki zulüm kelimesinin, Allah'a ortak koşmak anlamında olduğunu açıklamış ve açıklamasına da Lokman suresindeki,

ان الشرك لظلم عظيم"mutlak bilinmelidir ki, Allah'a eş bilmek büyük bir haksızlıktır"[17], ayet-i celilesini şahit tutmuştur. Şirk ve zulüm mefhumları arasında bulunan iltibas, peygamberimizin açıklamaları ile giderilirken, daha sonraki dönem

---

[15] Sırrı Paşa, *Tabakat ve Adab-ı Müfessirin*, Der Saadet, 1312, 3 (Mehmet Ali Ayni'nin Mukaddimesi)

[16] Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, Ankara, 1955, 583; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1972, II, 368; İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Ankara, 1982, IX, 1701-1704; Sırrı-i Giridi, *Tabakat ve Adab-ı Müfessirin*, Der Saadet, 1312, 30; Sırrı-i Giridi, *Nakdü'l-Kelam*, Kazım Albayrak, *İlm-i Kelam'ın Özü*, İstanbul, 1987.

[17] Lokman Suresi, 13.ayet.

Müslümanlarına, bir rivayet tefsiri örneği, bir ayetle ayeti açıklama örneği armağan edilmiştir.

Naklettiğimiz rivayetleri verirken Sırrı Paşa, Şevkani ve Taberi kadar kaynak vermemiştir. Paşa'da kaynak verme oldukça azdır. Muhtemelen bu nakillerini, ana kaynaklar olan Beydavi ve Razi gibi müfessirlerden yapmaktadır.

Şimdi aynı konularda Giritli Sırrı Paşa'nın verdiği bilgileri görelim:

1. İnsan suresindekiler:

Surenin Mekki mi, Medeni mi olduğu münakaşalarını yapan Giritli Sırrı

Paşa, nüzul sebebi olarak Şevkani'nin verdiği Habeş'li heyetten söz etmekte, Hz. Ali ve Fatıma (r.a.) ile ilgili rivayeti nakletmektedir.

Surenin, Hz. Ali ve eşi Hz. Fatıma hakkında inişini, özel bir durum olarak görmeyen Sırrı Paşa, genel bir kural naklederek; "amel-i hayırda iştirakleri hasebiyle, diğer mehasin-perveran-ı ümmetin de bu zümre-i celileye duhullerine bir mani yoktur" hükmünü vermektedir.[18]

هل اتي علي الانسان ayetini okuyan birisini işiten Hz. Ebubekir :

ليتها -- فلا تبتلي "keşke insan, ebedi olarak hiç hükmünde, gayr-i mezkur olarak kalsaydı da, sen de ağır kulluk sorumluluğu altına girmeseydin" demiştir. Sırrı Paşa, kelime tahlili sırasında bu rivayeti vermektedir. "Mervidir ki ...." kipi kullandığına göre, kaynağını da söylemediği bu haberin doğruluğu üzerinde de kesin bir görüşü olmadığını ima etmektedir. Bilindiği gibi, bu tür kipler, temriz sigaları olarak adlandırılmakta ve rivayetlerde, güçsüz haberlerde kullanılmaktadır.[19] Aynı konuyu tekrarlayan Sırrı Paşa, Ebubekr'in, **هل** edatını, soru edatı olarak almadığını, **قد** olarak kullandığını belirtir. Buna, verilen **يا ليتها** cümlesini delil göstermektedir.[20] Abdullah Abbas'ın, **هل** kelimesini **قد** olarak değerlendirdiğini de belirten Paşa, Kisai (H. 189), Sibeveyh (H. 180), Müberred (H. 286), Ferra (H. 207) gibi dil uzmanlarının da aynı görüşü paylaştıklarını ilave eder.[21] Giritli Sırrı Paşa, Hz. Adem'in yaratılışı olayını tefsir ederken, yine Abdullah ibn Abbas'a ait iki rivayet verir. Bu rivayetlerinde kaynak adı zikretmez. Bunlar şu iki haberdir:

---

[18] Giritli Sırrı Paşa, *Sırr-ı İnsan*, 9-10, Der saadet, 1312.
[19] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 12.
[20] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 19.
[21] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 16.

"İbn Abbas'tan (r.a.) mervidir ki : Hazret-i Ebu'l-Beşer, kırk sene (tiyn), kırk sene (salsal), kırk sene (hame-i mesnun) halinde kalmış ve bu hesapça hılkat-i seniyyeleri yüz yirmi senede tamam olmuştur. [22]

a. Diğer rivayete göre de, "ab ve hak'den muhammer olan peyker-i enver-i Adem (a.s), kırk sene balçık, kırk sene hame-i mesnun, kırk sene salsal halinde kalıp, emr-i hilkat, takdir-i Cenab-ı Rabbü'l İzzet ile üç erbainde tamam olduktan sonra, mazhar-ı keramet-i nefh-i ruh, haiz-i envar-ı feyz ve fütuh oldu."[23] Bir hadiste bu üç safha kırkar gün olarak verildiği nazar-ı itibara alınırsa, bu ikinci ihtimalde Paşa, "üç erbain" sözü ile, belki de kırkar günlük üç safhayı kastetmiştir.

Rivayet tefsiri sayılabilecek birkaç hadis, yine Sırrı Paşa'nın çok az başvurduğu bir tefsir türü, veya tefsir esnasında zikri geçen haberler olarak görülebilir. Bunlar şu haberlerdir:

1- Dehr kelimesini anlatırken zikri geçen bir hadisin, iki ayrı rivayet tarzı verilmektedir. Bunlardan birincisi : **لا تسبوا الدهر فان الدهر هوالله** varyantı, diğeri ise, **فان الله هوالدهر** varyantıdır. Paşa bu haberleri, "hadis-i ali" sözüyle nitelendirdiği halde kaynak vermemektedir.[24]

2- **غريمك اسيرك فاحسن الي اسيرك** Ğarimin esirin gibidir. İmdi esirine ihsan et" demektir. Aynı anlamda, Hz. Ali'ye nisbet ettiği bir haber

احسن الي من شئت تكن اميره cümlesidir. Dilediğin kimseye ihsan et, onun emiri gibi olursun" demektir. Sırrı Paşa, her iki rivayeti de kaynaksız vermekte ve **ويطعمون الطعام** ayetinin tefsirinde nakletmektedir.[25]

3- **اسير** zevceye de denir. "Zira kadınlar zevcleri yanında üsera gibidirler. Sahib-i Şeriat Efendimiz **التقوا الله في النساء** buyurmuşlardır." Paşa dipnotta kelimeyi, "kadınlar" olarak açıklar. Bu açıklamada Ruhu'l-Beyan'ı kaynak olarak verir.[26]

2. Sabrı tarif ederken verdiği bir hadis **الصبر اربعة وعلي اجتناب المحارم** 'te kaynak vermemektedir.[27]

---

[22] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 23.
[23] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 28.
[24] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 29.
[25] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 115.
[26] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 116.
[27] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 131.

5- Cennetin havası, gölgelikleri ve iklimi söz konusu olan ayetleri tefsir ederken : هوء الجنة سجسع لا حر ولا قر hadisini vermekte, kaynak zikretmemektedir. Paşa hadisi şöyle terceme etmektedir : "hevay-ı ravh-bahşay-ı behişt; ne pek sıcak; ne pek soğuktur. Gayetle mu'tedildir.[28]

6- ابرار kelimesinin açıklaması sırasında kaynak belirtilmeden verilen bir hadis : ان الله ثلثماة وستين خلقا --- دخل الجنة "Sahib-i Risalet Efendimiz Hazretleri; Allah Tealaya mahsus üçyüz altmış huluk-ı hasen vardır ki, tevhide mukarin olmak üzere bu ahlaktan biriyle mütehallik olduğu halde, Cenab-ı İzzet'e kavuşan kimsenin cennete duhulü mukarrerdir", Hazret-i Ebubekir, kendisinde o ahlaktan olup olmadığını sorması üzerine peygamberimiz : "o güzel ahlakın cümlesi sende vardır ya Eba Bekr, bu ahlaktan Cenab-ı Hakk'ın en çok sevdiği de cömertliktir." buyurmuştur.[29]

" . kelimesini : insana ecir kazandıran her hayırlı iş anlamında anlar ve ان الابرار لفي نعيم ayetini bir diğer ayetle وتعاونوا علي البر والتقوي tefsir eder. Bu ikinci ayette "birr" fücurun karşıtı olarak kullanılmıştır. Bu durum, bir delil olarak mütalaa edilmektedir.[30]

Surenin Hz. Ali hakkında inişini tekrar eder ve bir rivayet olarak verir.

اسد الله الغالب على بن ابي طالب şeklinde ta'zim cümleleriyle sık sık andığı Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e olan sevgisini ızhar, zaman zaman Paşa'nın bir özelliği olarak belirgin olmaktadır.

اسير kelimesi, Bedir'de elde edilen Mekke müşriklerine işaret etmektedir. Hasan Basri (H.110), Katade (H. 118) tarikiyle Abdullah b. Abbas'a dayandırılan bu rivayetin kaynağını Paşa vermemektedir. Yalnız dipnotta, adeti dışında İbnu Hacer (H.852)'den şu değerlendirme cümlesini almakta, ve İbnu Hacer'in görüşünün hangi kaynakta geçtiğini anmamaktadır. "İbnu Hacer. Bu hadisi de, ehl-i hadis'ten mu'temedun aleyh bir kimse rivayet etmemiştir, dedi." İbnu Hacer'in bu sözünü nakleden Sırrı Paşa, "maa haza maksut, kafir olsun, Müslüman olsun, mutlaka esirdir demekte bir mani yoktur; zira bedihidir ki, üseray-ı küffarın it'amı vacip olunca, üseray-ı Müsliminin it'amı elbette evladır.", sözleriyle karşılamakta, hadisin değeri üzerinde fazla durmamaktadır.[31]

---

[28] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 138.
[29] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 77.
[30] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 77.
[31] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 115.

لوجه الله kelimesinin açıklaması sırasında, Hz. Aişe'nin bir uygulamasını, tefsirinde bir vecih olarak vermektedir: "Mervidir ki, Hz. Aişe-i Sıddika (r.a.) validemiz, erbab-ı ihtiyaçtan bir hane halkının makam-ı teşekkürde ne diyeceklerini zaptedip, kendine haber vermesini götüren adama tenbih buyururlar, eğer ya ümmü'l-mü'minin, sana hayır dua ile dua ettiler cevabını alırsa, sadakanın sevab-ı ind-i Bari'de halis kalmak için o ehl-i beyt'e aynıyla dua ederlerdi.

"Rivayet-i sahiha ile sabittir ki, " diyerek, kaynak vermeden açıkladığı bir husus, yine bir rivayet tefsiri örneği veya ancak rivayetle belirlenebilecek bir hususun yardımıyla, bir ayetin tefsirine yardım söz konusudur.

"Cennete giren "Ebrar", önce sofradan kalkacaklar, sonra temiz şarap ortaya gelecek, fakat onların iç organları tertemiz kalacak, dışarıya temiz bir ter kokusu yayılacak", Sırrı Paşa'nın aynı konuda naklettiği daha başka hususlar da mevcuttur.[32]

ان هذا كان لكم جزاء وكان سعيكم مشكورا İşte bu sizin mükafatınızdır.[33] Ameliniz makbul olmuştur. ayet-i celilesinin iki ayrı anlama uygun düştüğünü anlatırken, birinci ihtimal için, "İbn Abbas dedi" deyimini kullanır. Muhtemelen, elinde mevcut bir Abdullah b. Abbas'a nispet olunan tefsir nüshası bulunan Sırrı Paşa, yine kaynak vermez. Muhtemelen Razi ve diğer kaynaklarındaki bir ifade de olabilir. Burada İbn Abbas'a nispet olunan cümle şu anlamı taşır : "Allah, bugünde size takdim edilmek üzere bunları hazırladı. Tamamı sizindir. Amellerinizin her ne kadar az da olsa, Allah bu büyük nimeti sizlere ayırmıştır.[34]
'Kaffal dedi ki, aza kanaat edip hoşnut olana Şekur derler ...". Paşa'nın bu nakli gibi, yer yer eserlerinde, ilk zaman tefsircilerine atıfları mevcuttur. Bunların da rivayet tefsirinden sayılması durumunda, örnekler sayılamayacak kadar kabaracaktır.[35]

Sırrı Paşa'nın, kitaplarında ayetleri tefsir ediş metodunu incelerken, değişik noktalardan probleme bakmak gerekmektedir. Bunlar içinde, Rivayet tefsiri ile ilgisi ayrı bir önem taşımaktadır. Sırrı Paşa'nın, ilk asır tefsircilerinden aldığı bilgiler, Peygamberimiz ve ashabın tefsirlerinden verdiği örnekler, onun çalışmalarında ne kadar dirayete yöneldiği hususunu da anlatmış olacaktır. Buraya kadar verdiğimiz örnekler içinde, klasik anlamda, tam rivayet tefsiri sayılacak

---

[32] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 183.
[33] İnsan sûresi, 22.
[34] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 186.
[35] Örnek olarak bkz., a.g.e, 188-200-235.

bir mükemmel örnek bulunmamaktadır. Verilen bilgilerin, rivayet tefsiri konusu ile alakasız olduklarını iddia etmek te güçtür.

Taberi ve emsali Rivayet müfessirlerinin, sure ile ilgili naklettikleri bazı haberler, Sırrı Paşa tarafından da verilmektedir. Bunlar yanında Paşa'nın bir diğer metodu, uzaktan ilgili de olsa konu ile alakalı gördüğü bazı hadisleri, bazan değerlendirerek, bazan kaynak vermeden nakletmek, zımnen veya açık açık, ayetler ile o hadis arasında irtibat kurmaktır. Bu da, bir manada Rivayet tefsiri sayılmalıdır. Hele Sırrı Paşa gibi, dirayeti ön planda tutan bir müellif için oldukça bol misalli bir Rivayet tefsiri örneğidir.

Sebeb-i Nüzul belirtme, sure evvelindeki Besmelenin durumu, sahabeden nakledilen bir tefsir örneği, ayetlerin kapalı yönlerinin açıklanması, sure ile ilgili bazı coğrafi ve tarihi bilgilerin sahabe ve tabiundan nakli, i'raba yardım eden bazı yorumlar, kapalı bazı miktarların sayı ve müddet olarak tayini pek çok hizmeti gören diğer bazı rivayet örneklerini de Paşa eserinde almıştır. Bunları da, dolaylı bile olsa rivayet malzemesi olarak değerlendirmeyi uygun görmüş bulunmaktayız :

Sırrı Paşa, nüzul sebebi olarak birkaç rivayet vermektedir. Bunlardan biri

Hud suresindeki "Rasullerin hayatını anlatan haberleri size anlatacağız" ayeti ile, Yusuf suresinin, birbiriyle irtibatlı olarak indirildiği görüşüdür. Rivayet kaydıyla verilen bu haber için, kaynak gösterilmemektedir. Diğer bir haberde, sebeb-i nüzul olarak Abdullah b. Abbas'tan rivayet olunan : "Kureyş müşriklerinin, Yahudilerle müştereken peygamberimizi denemek için soru sormaları olayıdır. Kehf ashabı, Ruh, Yakub'un oğulları gibi soruların sorulması, kıssaların en güzeli olan Yusuf kıssasının Kur'an'da iniş sebebi olmuştur. Bir diğer rivayet ise, Besmele ile ilgilidir.[36]

Sırrı Paşa sure başlarındaki mukattaa harflerinin ne anlama geldiğini

açıklarken, Hz. Ebubekir'e isnat ettiği bir haberi nakleder. "Her semavi kitabın bir gizli yanı vardır. Kur'an'ın sırrı ise, sure başlarıdır." Aynı şekilde Ali b. ebi Talib'in : "her kitabın bir safveti vardır. Bu kitabın safveti ise hece harfleridir." dediğini nakleden Sırrı Paşa, kaynak vermediği gibi, Hz. Ali'nin söylediği "hece harfleri : hurufu't-tehecci" deyiminin, daha sonraki asırların kokusunu taşıdığına temasta bulunmaz.[37]

2 - Kelam Konularına Yer Vermesi :

---

[36] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, I, 8, 9, 10.
[37] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, I, 13.

Sırrı Paşa'nın tefsir çalışmalarında, kelam konularıyla olan ilgisini araştırırken hareket noktamız, tefsiri ve kelama dair eseri olacaktır. Dirayet tefsirlerinin hemen hepsi özellikle de Fahreddin er-Razi, kelamla ilgilenmiştir. Zehebi ve Cerrahoğlu, Razi'nin tanınan kişiliğinin aksine, kelama aşırı ağırlık vermediği görüşündedirler. Cerrahoğlu şöyle demektedir : "Fahreddin er-Razi, kelam ve felsefe yolunu takip etmiş, fakat bu yolda fazla bir fayda temin edemediğini de itiraf ederek, Kur'ani hikmetin, kelami yolların hepsinden daha sağlam olduğunu söylemiştir.[38]

Gerek Razi ve gerekse Kâdi Beydâvî'de yaptığımız araştırma sonunda, İnsan ve Yusuf surelerinin, ihtiva ettikleri konular gereği, pek az kelam meselesine değinildiğini görmüş bulunmaktayız. Kadi Beydavi, Yusuf suresinde[39], ve İnsan suresinde[40], doğrudan ve dolaylı olarak kelam konularına değinmemektedir. Fahreddin er-Razi'de ise bu temas çok azdır, Yusuf suresinde şöyle bir icmal mümkündür.

Her iki surenin kelam meselelerine olan uygunluğu çok az olduğu için, konularına çokça dalan bir müfessirdeki atıfları görmek, Sırrı Paşa'yı daha iyi takip etme imkanı vermektedir.

Felsefe, hukuk, metafizik, coğrafya, tarih, tasavvuf gibi pek çok konuya eserinde az veya çok yer veren Sırrı Paşa her iki surede, ancak parmakla gösterilecek kadar kelam konularına atıfta bulunmuştur. Bu yerler, onun kelamla olan ilgisinin tamamını oluşturmamaktadır. Paşa bilindiği gibi "Nakdü'l-Kelam Fi Akaidi'l-İslam" adlı müstakil bir eserin de sahibidir.

Sırrı Paşa özellikle Kur'an'ın ilahi kelam oluşu konusuna hazırlık olarak, Kelam sıfatını incelemiş, değişik İslam fırkalarının, özellikle de Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini vermiştir. Peygamberlerden küçük günah süduru ve enbiyanın ismetleri de zaman zaman temas ettiği konulardır. Buralarda da Ehl-i Sünnet yanında Mürcie ve Mu'tezile'nin kanaatlarını cevaplamaktadır. Allah'ın birliği ve müteferrik ilahlar meselesi de sayfalarca üzerinde durduğu konular olmuştur. Kulların fiilleri, büyük günah işleyenlerin öteki alemdeki halleri ile, insanlara göz değmesi, Paşa'nın sayfalar ayırdığı, kelam konuları olmaktadır. Sırrı Paşa'nın bu konulara atıf için önce uygun vasat hazırlaması gözden kaçmamaktadır. En küçük bir ilgi, onun akaid ve kelam meselesine girmesine sebep olmuştur. Bu konuları İnsan ve Yusuf surelerindeki şekliyle nakle geçme-

---

[38] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 243.
[39] Beydavi, *Envaru't-Tenzil*, III, 72-102, Dersaadet, 1317.
[40] Beydavi, a.g.e, IV, 489-500.

den önce, Paşa'daki kelam formasyonu ve alt yapısı üzerinde durmakta fayda vardır.

İçinde bulunduğumuz asra gelinceye kadar, Osmanlı medreselerinde belirli Arapça kelam kitapları okutulmaktaydı. Bu eserler içinde özellikle "Mevakıf" ve "Mekasıt" isimli iki eserin şerhi ile, Şerh-i Akaid isimli kitap yaygındı. Ebu Hafs Ömer Nesefi'nin muhtasar akaid risalesine yapılan Taftazani şerhi, Eş'ari kelamını işlemekle beraber medreselerimizde okutulan şöhreti yaygın eserlerdir. Ramazan Efendi Akaidi, Seyalkuti, Celal Haşiyesi, Hayali gibi ikinci derecedeki kitaplar ile, cedel ve münazaraya tahsis edilmiş bazı eserler de, bu öğretim malzemesi arasında bulunuyordu. 1900'lü yıllar pek çok konuda olduğu gibi kelam ilminde de Türkçe bazı eserlerin kaleme alındığı yıllar olmuştur. Bu dönemde üç ayrı alimin kelamla ilgilendiğini görmekteyiz. Bunlar sırasıyla : Abdüllatif Harputi, Sırrı-i Giridî ve İzmirli İsmail Hakkı Efendilerdir. Birincinin **Tenkihu'l-Kelam** adlı Arapça bir eseri, Sırrı-i Giridi'nin **Nakdü'l-Kelam**'ı, İzmirli İsmail Hakkı Efendi'nin de **Yeni İlm-i Kelam**'ı, yeni bir biçimde kelam ilminin meselelerini işleyen kitaplardı. İçlerinde en sonuncusunun kitabı, bu sahadaki en son yenilikleri ve tertip bakımından varılan en son tekamül noktasını temsil ediyordu. Bu üç zatın, kelama yeni bir veche verişi konusunda şöyle bir değerlendirme de yapılmıştır : "Her ne kadar İzmirli'den evvel gelmiş olan Diyarbakır valisi Giritli Sırrı Paşa, kelama dair 1310'da Nakdü'l-Kelam fi Akaid'l-İslam adında bir eser yazmış ve kelam ile çok meşgul olmuş ise de, üstad İzmirli'nin kelamda yaptığı inkılabı yapamamıştır.[41]

En az iki baskısı yapılan, Abdüllatif el-Harputi'nin eseri[42], Arapça kaleme alınmış ve dipnotlar halinde Türkçe olarak problemlere açıklama getirilmiştir. Bu eser tarih itibarıyla Sırrı Paşa'dan sonraki bir zamanı göstermektedir. Durum böyle olunca, klasik tertipten farklı olarak kelam meselelerini ilk defa Osmanlı ilim dünyasına sunan kişi Sırrı Paşa olmaktadır. Bu hizmet, üniversite öğretim üyesi olan İzmirli'nin Yeni İlm-i Kelam'ı ile daha da mükemmelleşmiştir.

Sırrı Paşa, çok meşgul olduğu kelam ilmi dalında neler yapmıştır? 1324 tarihli ikinci baskısının önsözünde, Nakdü'l-Kelam'ın mahiyeti tanıtılmaktadır. Maarif Nezareti Celilesine başlıklı yazıda Sırrı Paşa, hem eserinin basılması için izin istemekte ve hem de eseri ile ilgili bilgiler vermektedir. Yine bu yazıda, onun kelam ilmi ile olan ilişkisinin bir başka yönü açıklık kazanmaktadır. Bu

[41] İsmail Hakkı İzmirli, *Kur'an Tarihi*, İstanbul, 1956, 6; Celaleddin İzmirli'nin önsözü.
[42] Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkihu'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam*, Der Saadet, 1330, I, 399; II, 193.

yazıdaki “eser-i hame-i acizanem olan Şerh-i Akait Tercemesi’nin, bazı zevaidini tarh, gavamızını şerh suretiyle telhisi dahi, saye-i muvaffakiyetvaye-i Hazret-i Padişahide teyessur-numay-ı husül olarak, Nakdü’l-Kelam fi Akaidi’l-İslam namıyla tesmiye kılınmıştır.”

Bu sözlerden anlaşılan hususlar şunlardır :

a. Sırrı Paşa, klasik kelam kitabı Şerhu’l-Akaid li’t-Taftazani’yi, Türkçe’ye çevirmiştir. Muhtemelen bu eser, Nuru’l-Hüda limenihteda adıyla neşredilmiştir.

b. Bu eserin tertibi değiştirilerek, yer yer çıkartılma ve ekler yapılmak suretiyle özel bir kelam kitabı vücuda getirilmiş olup adı Nakdü’l-Kelam’dır. Paşa bu eserini de : “ ... Nuru’l-Huda gibi, bütün alem-i İslamiyyet ve ihsaniyyeti ziyalandıran” padişah II. Abdulhamid’in temiz inanç ve düşüncesinden iktibas edilmiş bir çalışma olarak tavsif etmektedir. Eser, Şerh-i Akaid’in kuru bir tercemesi olmaktan çıkmış, yer yer kendi fikirlerinin de verildiği müstakil bir kitap olmuştur. Nakdü’l-Kelam’ın kısa bir tanıtımı bize Paşa’nın kelam anlayışı hakkında bilgi verecektir. Bu yapı ve kelamla özel meşgul oluşu, yer yer sure tefsirlerinde, fırsat aramasına ve kısa kısa da olsa kelam problemlerine atıfta bulunmasına sebep teşkil etmiştir.

Sırrı Paşa’nın tefsir çalışmalarında daldığı kelam konuları ile olan ilgisini şöylece özetleyip bir sonuca varmak mümkündür :

a. Sırrı Paşa, edebiyatla olan meşguliyetinden çok, dini ilimler içinde, kelam, akait ve felsefe problemlerine ilgi duymuş, tefsir çalışmalarında ayetlerin müsaadesi nispetinde bu konulara dalmış, hatta Nakdü’l-Kelam isimli bir de akait kitabı kaleme almış kişidir.
b. Sırrı Paşa, bu konuları, yaşadığı asrın ölçüleri içinde iyi bilmekte ve akli muhakemelere yer vermekte, kaynaklar dışında konuyu kendi ilmi gücü ile zenginleştirmektedir.
c. Sırrı Paşa, Osmanlı ilim dünyasında, medreselerde ve dışarıda kullanılan akait ve kelam kitaplarından yararlanmakta, onları körü körüne taklit etmeyip, kendi kişiliğini onlara giydirmekte, yer yer onları tenkit edebilmektedir.
d. Mevakıf, Makasıt adlı kelam kitapları ve şerhleri yanında, Hızır Bey, Hayali, Siyalkuti gibi Osmanlı dünyasında tanınmış akait bilginlerinin eserlerinden yararlanmakta, Şihabuddin el-Hafaci, Kadi Beydavi gibi ana kaynaklarını burada da kullanmaktadır.

e. Şerh-i Akait gibi, Eş'ari temayüllü bir eseri, kendisi Matüridi yolunun taraftarı olmakla birlikte tercüme edip, oradaki fikirlerin yayılmasına taassuba kapılmadan müsaade etmektedir.

f. Yusuf ve İnsan surelerindeki ayetlerin akait konularına pek uygun düşmeyişi, Paşa'nın bu ilim dalına beklenen kadar temas etmediği fikrini doğurmaktadır.

g. Sırrı Paşa, İzmirli İsmail Hakkı ile doruğa ulaşan ve halen devam eden modern kelamda tekniğinin ilk müjdecisi olmaktadır. Hoş bir tertibe malik olan Nakdü'l-Kelam, çok sanatlı bir nesirle yazılmış, bugün dahi orijinalliğini korumaktadır. Eserin dili sade olsaydı, ondan istifade daha fazla olurdu. Bugün bile tertip olarak, eldeki pek çok kelam kitabına ihtiyaç bırakmayacak bir kaynaktır.

h. Sırrı Paşa'nın kelam ilmine atıfları bir fantezi ve bir gayeden uzaklaşma değil, ayetlerin anlaşılması için, dozunda tertip edilmiş, yan bilgiler durumundadır.

4 – Kıraat Vecihlerine ve İlimlerine Atıfları :

Kur'an'ın değişik harflerle okunuşu, çok erken dönemlerde ilim adamlarının ilgisini çekmiş, peygamberimizden rivayet edilen haberler ve Kur'an'ın toplanması, yazılması, çoğaltılması çalışmalarında kıraat değişiklikleri tespit edilmiştir. Daha sonraki zamanlarda mütevatir ve ahad okunuş biçimleri bir ilim dalı halinde kayıt altına alınarak, İslam ülkelerinde, Kâri'ler adıyla anılan bir kesimin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Sahabeden birkaç kişinin özel mushafı dışında, bu kıraat farklılıklarına kaynak olacak rivayetler hep resmi devlet çalışmaları şeklindeki gayretler olmuştur. Rivayetlerdeki kıraat farklılıkları, kelime ve cümle eksikliği ve fazlalığı tarzında olmayıp, tamamen sesle alakalı, i'raba tesir etmeyen hareke farklılıkları, şedde, sükun, imale, med, kasr şeklindeki değişikliklerdir. Kıraatin şöhretli imamları, onların ravileri ve ilim dalının literatürü ve şahısları teşekkül etmiştir. Günümüzde de kıraat ilmi ve okutulması sürmektedir.

Kıraat vecihlerinin tefsir ilmi ile de ilgisi vardır, tefsir yapmak ve yazmak için şart görülen belirli ilimler arasında bu ilim de mevcuttur. Tecvid ilmini de içine alan Kıraat ilmi, Sırrı Paşa'nın eserlerinde ilgilendiği konular arasındadır. Yusuf ve İnsan surelerinin ne gibi kıraat türlerini ihtiva ettiklerini, bu konuda en

derli toplu listeyi veren Süleyman Ateş'ten izlemeği uygun gördük.[43] Tezin sonunda, bu iki surede mevcut kıraat vecihlerinin listesi verilmiş bulunmaktadır.

Süleyman Ateş'in belirttiğine göre, İnsan suresinin : 3, 5, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 24, 30 v3 31. ayet-i kerimelerinde kıraat ihtilafları mevcuttur. Bu okunuş şekillerinde sahabeden: İbn Mes'ud, Talha, Hz. Aişe, Ubeyy, İbn Kays, Ebu Zerr İbn Huseym gibi zatların adları geçmektedir. Görüldüğü gibi bunlardan birkaç tanesi ilimle meşgul olmuş, diğerleri ise ilim erbabı arasında tanınmamış sahabilerdir. Özellikle ilim dalında en çok ismi geçen kişi Abdullah b. Mes'ud'dur. Tabiun, etba' ve imamlar ise en çok Şu'be, Nafi, Hamze, Kisai, Hafs gibi isimlere rastlanmaktadır. Kıraat farklılıklarını incelediğimiz zaman, cümle tarzında manayı değiştirecek şekilde bir farklı okuyuşa ve tespite rastlamamaktayız. İ'rab açısından, cümlenin anlamını kökten değiştirecek bir kıraat şekli de bulunmamaktadır. Aksine bu kıraatların tamamı : anlamı değiştirmeyen, edata farklılık veren hareke, tenvin veya cezm, mansup veya mecrur okunuş, mahreçleri yakın olan harflerin birbirinin yerine konulması, hemzenin okunması veya teshil yapılarak okunmaması, tenvin yerine hemze üzerinde durması, sülasi bir kelimenin mezitlerden gelen şeklinin kullanılması, anlamı değiştirmeyen müteradif bir kelimenin okunması şeklindeki değişikliklerdir. Bunlardan biri hariç, asıl metnin yazısının, harekesiz hali değişikliğe hiç uğramamaktadır. Diyebiliriz ki, İnsan sure-i celilesindeki kıraat türleri tamamen fonetik, sesle ilgili değişik okunuş tarzlarıdır. Ses değişikliğinden ibaret olan, bir takım kolaylıklar getiren bu vecihlerin, bugün bile okunması, ananenin devamı açısından, bir kültür değerine sahip olunması açısından önemli olabilir.

Kıraat vecihlerinin ve türlerinin, Peygamberimiz ve sahabilerine dayanışını tespit eden hadis ve haber kaynaklarının önemini yukarıda vurguladık. Sırrı Paşa'nın hemen hiç temas etmediği bazı kıraat vecihlerine şüphe ile bakmayı doğurmaktadır. Söz gelişi pek çok kari gibi Sırrı Paşa da Yusuf kelimesinin kıraati üzerinde durmuştur. Paşa'nın bu kelimenin kıraati üzerinde duruşu, onun probleme ilmin gerektirdiği ciddiyet ile yaklaştığını göstermektedir. Sırrı Paşa, Yusuf kelimesi ile ilgili olarak şunları söyler :

"İsim İbri'dir. Arabi değildir. Onun için munsarif olmaz. Arabi olaydı, munsarif olurdu. Yusif ve Yusef tarzında da okunmaktadır." Bu açıklamayı yapan Sırrı Paşa, kelimeyi isaf mastarından türeten kişilere karşı sağlam bir görüş ortaya koymakta ve bir nevi kıraat vecihlerindeki tutarsızlığı vurgulamak-

---

[43] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988.

tadır. Bahsi şöyle bitirir : "Bu feth ve kesr, atiyde beyan olunacağı vech ile ü-deba-i Arab'ın elfaz-ı A'cemiyyeyi ta'ribde tela'ub (oyuncak oynama) tesmiye ettikleri, tasarrufat ve isti'malat-ı iktizasından olup, yoksa Yusuf lafzı İsaf mastarından fi'l-i muzari olduğu için değildir. Zira Yusuf lafzının ucmesine kıraat-ı meşhure şahittir. Çünkü lügat-i Arap'ta Yüf'al vezninde aynın, yanın zammıyla muzari yoktur. Yusuf ise, kıraat-i meşhurede, evvelki ve üçüncü harflerinin zammıyladır. (Yusuf şeklindedir) Ucme maada'l-Arabiyye demektir. İmdi madem ki kıraat-i meşhure Yusuf lafzının ucmesine şahittir, sinin fethi ve kesriyle mervi olan kıraati tela'uuba hamletmek lazımdır.[44] Bu cümleden hareketle Paşa'nın bu açıklamaları daha ziyade şâz kıraatler için yaptığını söylemek mümkündür.

5 – Metafizik, Felsefe, Tasavvuf ve Fıkıh Usulü İlim ve Disiplinlerine Yer Verişi :

Sırrı Paşa, gerek İnsan ve gerekse Yusuf surelerinde, ayetleri tefsir ederken ilgiler kurarak bir takım yan meselelere dalmış, bazan birkaç cümle ile bazan da sayfalar ayırarak bu konuları incelemiştir. Bu nevi bir çok misal toplamak mümkündür. Özellikle İnsan suresinde, ayetlerin zikir, sabır, birr, takva gibi bir takım zühd ve takva terimlerine müsait olması onun bu meselelere küçük atıflarda bulunmasını doğurmuştur. Bunlar birkaç satırı geçmeyen atıflardır. "Şeyh Mekki der ki", gibi bir cümle bazan yarım satırda son bulmaktadır. Bu cümlelerin küçüklüğü sebebiyle buraya onları almamış bulunuyoruz.

Tamamen biyolojiyi ve modern tıbbı ilgilendiren, ceninin anne rahminde teşekkülü konusu, devrindeki bilgiler ölçüsünde Sırrı Paşa'da bulunmaktadır. Bugün için fazla orijinallik arzetmeyen bu açıklamalarında Sırrı Paşa اخلاط ve امشاج kelimelerini açıklar. Nutfe'nin nasıl karıştığı ve teşekkülünü tamamladığını anlatır. امشاج terimini, erkek ve kadının erlik sularının karışması anlamında tefsir eden müellif, diğer bir suredeki sulb ile teraib arasından çıkan يخرج من بين الصلب والترائب açıklamasını da delil olarak kullanmaktadır. Hasan el-Basri, Katade gibi eski müfessirlerin de kanaatını veren Sırrı Paşa; anne karnında su ve kanın karışımını; علقة ve مضغة ya dönüşümü açıklar. Bunları امشاج olarak algılar.[45] Böyle açıklamalar, devrinin tıp ve biyoloji ilimlerindeki seviye ile ölçülmesi gereken Sırrı Paşa'nın, konuya daha fazla yer ayırmadığı görülmektedir.

---

[44] Giritli Sırrı Paşa, *Ahsenu'l-Kasas*, I, 67, 68.
[45] Giritli Sırrı Paşa, Sırr-ı İnsan, 40-41.

İnsanın teşekkülünü madde açısından takip eden Sırrı Paşa, onun iyi insan

البر oluşunun şartlarını da yine ayetlerle ilgi kurarak açıklar. Kur'an'da çoğulu "el-Ebrar" olarak zikredilen iyi kişileri tanıtırken müellif, onların özellikle beş şeye iyi inanmalarının şart olduğunu belirtir. 'Birr'in tahakkuku ancak bunlara bağlıdır. Bunlar: Allah'a, ahirete, meleklere, kitaplara, peygamberlere inanmaktır. Bu inanç dışında ebrar, sevgili olan malından tasadduk etmeli, namaz ve zekatına dikkatli davranmalı, ahde vefa göstermeli ayrıca da, sıkıntılı ve sevinçli anlarında, zaman ayırımı yapmadan sabır etmelidir. Sehl b. Abdillah et-Tusteri'den naklettiği bir görüşe göre ise : "Ebrarda, aşere-i mübeşşereyi teşkil eden on kişide bulunan güzel huylardan en az birinin o kişide bulunması şartını" getirmektedir . Hasen el-Basri ise: "berr, yani iyi insan zerre'yi dahi üzmemelidir" demektedir. Ebrar, Sırrı Paşa'nın zihnini meşgul eden, ayırım yapmadan ilk müfessirler, lisancılar ve tabii zahitlerden sayfalarca bilgiler naklederek açıklamağa gayret gösterdiği bir konudur. Sırrı Paşa'nın bu noktada göze çarpan bir başka özelliği, az da olsa içinde "el-Birr" kelimesi geçen bazı ayetlere atıfta bulunmuş olmasıdır.[46]

Sırrı Paşa'nın, tasavvuf terimi açıklaması sayabileceğimiz uzun bir açıklaması yine Yusuf suresinde yer almaktadır.[47] "Nefs-i Emmare" için ayrılan bu açıklama: psikoloji, tasavvuf, metafizik disiplinlerini birlikte ilgilendirmektedir. Sırrı Paşa eski Yunan filozoflarının bu varlık için yaptıkları açıklamaları verir.[48] İnsan ve nefs bu açıklamaya göre aynı şeydir. Fakat nefsin pek çok sıfatı bulunmaktadır. Temas ettiği alemlere göre bu nefis; mutmainne, emmare bissu', levvame, razıya, merzıyye sıfatlarına bürünür. Allah katında, akıllı ve değerli insan, nefsini ve kendisini başkalarından çok tenkit edebilen, kötülüklere meyilden münezzeh olan: yani peygamberlik ve meleklik vasfını kazanan varlıklardır.[49] Sırrı Paşa Te'vilattan yine bu bölümde bir sayfalık nakilde bulunur.[50]

Konuyu daha azla uzatmadan şu hükme varabiliriz: Sırrı Paşa, mesela Fahreddin er-Razi gibi tefsirinde, meseleleri sadece usul ve kelam ilimleri olarak görmemekte, tefsir yazdığını hiçbir zaman unutmamaktadır. Aynı şekilde, kelami açıklamalar, usul kuralları, tasavvuf ve te'vil, batıni tefsir denemeleri

---

[46] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, 78-80.
[47] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, II, 337-342.
[48] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, II, 337-342.
[49] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, II, 338-339.
[50] Giritli Sırrı Paşa, a.g.e, II, 341.

yapmamaktadır. Onun ölçülü bir şekilde, ayetlerde temasını uygun bulduğu konulara, usandırmayacak kadar daldığı, kendi kanaatları yanında, sahanın tanınmış alimlerinin de eserlerinden nakillerde bulunduğu tespit ettiğimiz bir husustur. Verdiği teknik bilgilerin, diğer alimlerinki gibi, zaman zaman eskiyeceği ve ayetlerdeki anlamların ebedi kalacağı muhakkaktır.

SONUÇ

Osmanlı topraklarında değişik türdeki medreseler ve diğer eğitim, öğretim kurumları, aile ve toplumun yoğun olarak bulunduğu cami, tekke, çarşı, pazar, kültürün yayıldığı, kuşaklardan kuşaklara aktarıldığı yerler olmuştur. Tanzimat hareketine yakın dönemlerde ve Tanzimat sonrasında gerçekleştirilen, eğitim ve öğretimde reform hareketleri, Batıya yönelme öncesi, medrese belirli bir ilmi ve terbiyeyi veren kurumlar olarak görevini yapmış ve Osmanlı münevveri diyebileceğimiz belirli bir insan tipini yetiştirmiştir. Bu insanın muhtelif özellikleri yanında, kendisine yetecek kadar din bilgisi aldığı, din hayatına ait uygulama ile yetiştiği söylenebilir ki, asıl işi din alimliği olmasa bile bu münevverler içinde, din alimleri gibi kendisini ikmal eden, din ilimleri ile uğraşan, eserler yazan kimseler olmuştur. O günkü kadrolaşma gereği bu insanlara Paşa'lık gibi ilmi payelerin verildiği bir gerçektir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz ilim ve idare adamlarından birisi de, Giritli Sırrı Paşa'dır. Ülkenin değişik kesimlerinde valilik kesimlerinde valilik hizmetlerinde bulunan Sırrı Paşa devrinin karakteristik yönlerini aksettiren bir Osmanlı alimi ve idarecisidir. Hizmetten ayırdığı zamanlarda yazdığı eserlerini yayınlamış ve ülke ilim dünyasına bunları sunmuştur.

Konevi, Ebu's-Suud Efendi gibi bazı bilginlerle, Osmanlı tefsir alimleri, İslam dünyasının diğer coğrafyaları ile temas halinde olmuşlardır. Yazma halinde de olsa, klasik tefsir kitaplarına şerh ve haşiye yazan pek çok alim tanınmaktadır. Bunlar dışında, özellikle toplumun gelişmesi, yeni icatlar karşısında dinin rolü Osmanlı bilginlerini harekete geçirmiş, zamanın Batıda tahsil gören gençliğine ve ülke münevverine dinimizi anlatacak eserler kaleme alınmıştır. Bunlar içinde Kur'an'ı tanıtan, teknik konular ve maddi ilimler açısından Kur'an'ı inceleyen çalışmalar da denenmiştir. Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın müspet ilimler ve özellikle astronomi ile Kur'an ayetlerini açıklayan eserleri yanında, Giritli Sırrı Paşa da üç ayrı sureyi tefsir ederek bu ilim kervanına katılmıştır.

Sırrı Paşa'nın; Sırr-ı Furkan, Sırr-ı İnsan adlı tek ciltlik eserleri yanında, üç ciltlik bir çalışma ile Yusuf sûresini de tefsir ettiğini görmekteyiz. Ahsenu'l-Kasas adıyla anılan bu sureye yine aynı isimle yazdığı tefsiri, tezimizde daha

çok ilgi noktası olmuştur. Sırrı Paşa'nın kaynakları, görev yaptığı illerin kütüphaneleri ile şahsi kitapları olmaktadır. O günün Osmanlı ilim dünyasında, özellikle de İstanbul'dan uzakta olan yerlerde, Fahreddin Râzî, Kâdî Beydâvî, Zemahşeri, Ebu's-Suud Efendi, İsmail Hakkı Bursevi gibi yazarları esas alarak çalışan Sırrı Paşa, Türkçe dirayet tefsiri örneği vermiştir. Özellikle Ahsenu'l-Kasas, adı geçen tefsir kitapları üzerine kurulu ise de, bunların yanında geniş bir yan bibliyografyadan istifade ile meydana gelmiştir. Sırrı Paşa, dirayet tefsiri yazmışsa da, rivayeti tamamıyla ihmal etmemiş, yeri gelince, özellikle Taberi'ye dayanan rivayetleri çeşitli kaynaklardan görmüş ve incelemiş, bazan da eserine almıştır. Sırrı Paşa'da, ayetleri dil ve üslup bakımından inceleme ön plandadır. Büyük bir edebi kişiliği ve ağır bir dili olan yazar, tefsirlerinde değişik bilim dalları açısından ayetlere bakmayı da ihmal etmemiştir.

Yusuf suresinde, özellikle peygamberlere yakışmayan sıfatları, Hz. Yusuf'a layık gören eski tefsirlerden nakiller yapılmamış, bilhassa İsrailiyyat üzerinde hemen hiç durulmamıştır. Arapça, Farsça edebi ürünler, ayetler arasında serpiştirilmiş, münasebet düştükçe bunlara yer verilmiştir. Kelime açıklamalarında, konunun üstadı olan filologlardan faydalanılmış, bilhassa i'rab üzerinde durulmuş, bunların değişik değerlendirilmeleri, meallere yansımıştır. Sırrı Paşa, zamanına göre meali güzel veren, bazan üç dört ihtimale uygun ayrı ayrı tercümeler sunan bir yazardır. Onun özellikle kelam, akaid, felsefe ve tasavvuf gibi bilim dallarının meselelerine ayrıca yer ayırdığını klasik fırkaların ve itikat mezheplerinin görüşlerini çürütmeğe gayret ettiğini de görmekteyiz. Bu çalışma, o günün Osmanlı ilim dünyasında, mükemmel bir tefsir çalışması idi, öyle bilindi. Değişik amiller, öyle zannediyoruz ki, eserlerin daha çok okunmasını engelledi. Belki de, dilinin aristokrat zümre için seçilmiş hissi veren ağır yapısı bunda rol oynadı. Bugün temel telakkiler aynı kalmak şartıyla, tefsir çalışmalarında da hayli değişmeler oldu. Bu bakımdan Sırrı Paşa'nın bazı gayretleri günümüz için bir mana ifade etmeyebilir.

Sırrı Paşa'nın eserlerinde yaptığı nakillerinin tetkiki bize, onun bu işi titizlikle yaptığı inancını verdi. Kendi şahsında ilim adına dürüstlük örneğini gördük. Bir takım indi değerlendirmeler ve metinler nakletmek yerine, asılda mevcut olanı olduğu gibi nakleden Sırrı Paşa, tercümelerinde bu nakilleri daha da güzelleştirerek, genişleterek okuyucuya anlaşılır hale getirerek takdim etmiştir.

ZORUNLU BİLGİ*

Yazan: JOHN HOSPERS

*Çeviri: Doç. Dr. Şahin FİLİZ** / Mehmet HARMANCI****

Abstract

Necessary Knowledge

We can begin by asking simply, "What do we know?" and "How do we know it?" More specifically, what statements are there whose truth we can be said to know? What are the tests of this knowledge? And how did we arrive at it—are there different kinds of statements whose truth must be apprehended in different ways? A consideration of questions such as these brings us at once to a controversy between two rival point of view: rationalism, and empiricism.

Felsefenin holüne girdikten sonra, şimdi bizzat köşkün içine girmeye hazırlanalım. Birinci bölümde tartıştığımız sorulardan bazısı, köşkün kendisinin neye benzeyeceği açısından bize bir ipucu verebilir. Soruların çoğu, ele almak üzere olduğumuz problemlerle ilgili konuyu açık olarak aklımızda tutmamıza yardımcı olacaktır.

Hemen felsefe yapmaya koyulan çoğumuz için insan yaşamı, özgürlük, Tanrı, doğru ve yanlış hakkında yanıtlar vermeyi arzuladığımız sorulara dalarak işe başlamak, göz kamaştırıcı olabilir. Ancak bu şeyler hakkında entellektüelce

---

* Yakında kitap olarak neşredilecek olan "An Introduction to Philosophical Analysis, [Printice-Hall, Inc. Englwood Cliffs, 1961, X. Baskı] " adlı eserin, (86.- 96.) Sayfalarının çevirisi.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

*** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

konuşmak üzere bir duruş almadan önce, yapılacak pek çok ayrım ve düşünerek harcanacak nice saatler vardır. Bu da bizi, hangi problemlerin, geliştirilmeleri için en hazırlıklı ve en geniş arka planı gerektiren problemler olduğunu kendimize sorma yükümlülüğüne götürür. Tartışmamız, onların yeterince irdelenebileceği bir noktaya ulaşıncaya kadar, bu problemlere eğilmek bizim yararımıza olacaktır.

Basit bir şekilde şöyle sorarak başlayalım: "Ne biliriz?" ve "Onu nasıl biliriz?" Daha da özelleştirerek sorarsak şöyle deriz: "Bize, doğruluklarının bilinebileceği söylenen hangi ifadeler vardır?" "Bu bilgi nasıl sınanabilir?" "Ve ona nasıl ulaştık?" "Doğrulukları, farklı yollarla kavranılması gereken farklı ifade çeşitleri var mıdır?" Bu tip soruların gözönüne alınması bizi, ilk önce, iki rakip nokta arasındaki bir çekişmeye götürür: *Rasyonalizm* ve *empirizm.*

I. RASYONALİZM ve KAVRAM EMPİRİZMİ[1]

Her birinin, cevabı kendi içinde barındırdığına dayanarak, "rasyonalizm" ve "empirizm" terimleri farklı görüşleri temsil eder. 1. "Fikirlerimiz ya da kavramlarımız nereden gelir?" sorusu, iki cevaplıdır. Bazen "kavram rasyonalizmi", bazen de "kavram empirizmi" diye bilinir. 2. "Yargılarımızın doğru mu yanlış mı olduklarını hangi ölçütle sınayacağız?" sorusu da iki cevaplıdır; kimi zaman "yargı rasyonalizmi", kimi zaman da "yargı empirizmi" diye adlandırılır. (Ya da daha yaygın ve daha basit şekliyle "rasyonalizm" ve "empirizm" diye bilinir.) Biz bu iki sorudan öncelikle ikincisiyle ilgileneceğiz. Yine de bu ikisi birbiriyle ilişkidir. Çünkü biz kavramları yargı biçiminde kullanıyoruz. Bu nedenle, ikinci soruya yönelmeden önce, (gerçi sadece ona ait bir tür arkaplan olarak) birincisine çok kısa değineceğiz.

Kavram empirizmi, insanoğlunun sahip olduğu bütün fikirlerin ya da kavramların deneyden (experience) geldiği görüşüdür. Kavram rasyonalizmi bunu reddeder; kavram rasyonalizmi, onların pek çoğunun ya da hemen hepsinin deneyden kaynaklanabileceğinde hemfikirdir, bununla birlikte, hem doğuştan gelen, hem de herhalükârda zihnin temel yapısının bir parçası olan birtakım kavramlara sahip olduğumuz üzerinde ısrar eder. Böylece kavramlar varlıkları itibariyle sahip olduğumuz deney türüne bağlı kalmazlar. Tecrübe ettiğimiz dünya, olduğundan tümüyle farklı olsa da, sahip bulunduğumuz birtakım kavramlar vardır.

[1] Bu kısım, konunun bütünlüğü açısından burada verilmektedir. Ancak bölümün kalan kısmının anlaşılmasına zarar vermeksizin, göz ardı da edilebilir.

John Locke (1632-1704)'tan başlayarak kavram empiristleri bütün fikirlerimizin deneyden kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Bununla birlikte onlar, genellikle *basit* fikirlerle *karmaşık* fikirleri birbirinden ayırmaktadırlar. Basit fikirler, geçmişte belli deneyler (geleneksel olarak "izlenimler" diye adlandırılmıştır) aklımıza gelmişse, işte yalnızca onlar bizim sahip olabileceğimiz fikirlerdir. Bu yüzden, eğer yaşamımızda özel vesilelerle kırmızı renge dair herhangi bir örneği tecrübe etmemişsek, o halde kırmızılıkla ilgili hiçbir fikre sahip olamamışız demektir. Kör doğan bir kimsenin hiçbir renk fikri olamaz; fikirlerin bütün bir "boyutu", onun için eksik kalacaktır ve görüş yetisini yeniden kazanıp böylece renkleri kendisi için tecrübe edinceye kadar bu fikirleri elde edemeyecektir. Yine, acı fikri basit bir fikirdir. Acı fikrine sahip olmak için, acıyı bizzat kendimiz tecrübe etmiş olmalıyız. Görsel biçim fikrine sahip olmak için görsel biçimleri görmüş olmalıyız ve dokunma biçimleri fikrine sahip olmak için de şeylere dokunmuş olmalıyız. ("Biçim fikri" gerçekte iki yönlüdür: Görüş ve dokunuş) Acılık fikrine sahip olmak için acılığı tecrübe etmiş olmalıyız. Genel olarak, sadece görünüşte tanımlanabilir, yani, "tanımlanamaz sözcükler" diye bilinenler, bizim kendilerine ilişkin basit fikirlere sahip olduğumuz şeyleri adlandıran sözcüklerdir. Kırmızılık fikrini basit fikirlere dahil edemememizden dolayı "kırmızı" *sözcüğünü*, birlikte nasılsa aynı şeyi kasteden diğer sözcükler yoluyla tanımlayamayız. Kırmızılık, benzersizdir (unique) ve kırmızı şeylerin görsel tecrübesine sahip olmanız dışında hiçbir şey kırmızılık mefhumunu vermeyecektir.

Bir milyon-yüzlü bir çokgen fikrine sahip olmak için bir milyon-yüzlü bir çokgen görmemiz gerekir mi? Ejderha fikrine sahip olmak için bir ejderha görmemiz gerekir mi? Hatta empirist bile buna evet cevabı vermeyecektir. Ancak o, bu şeylere ait fikirlerin karmaşık fikirler olduğunu ve doğrudan doğruya deneyden kaynaklanan basit fikirlerden oluştuğunu ekleyecektir. Böylece, *dolaylı olarak* -onları kompoze eden basit fikirler yoluyla- karmaşık fikirler de deneyden kaynaklanır. Eğer bir ejderha, ateş kusan bir yılansa, bir yılan fikriyle, bir ateş kusma fikrini bir araya getirerek bir ejderha fikrini teşkil edebiliriz. Sırasıyla bu fikirlerin hepsi karmaşıktır; fakat nihai olarak onlar basit fikirlere bölünürler: Sarılık fikri (alevler içinde), biçim fikri (hem ateşlerin hem de yılanların sahip olduğu biçim), sıcaklık fikri (alevlerin ürettiği) ve belki de diğerleri. Bizim şu anki amaçlarımıza göre, hangi basit fikirlerin, karmaşık olanlar içerisinde yer aldığı önemli değildir. Asıl sorun, bütün karmaşık fikirlerin basit fikirlere bölünmesi ve bu basit fikirlerin de doğrudan doğruya deney kanalıyla bize gelmesi gerektiğidir. (Deneyin kaynağının bizim *dışsal* duyularımız olması gerekmez: Acı ve haz fikirleri, umut ve korku, aşk ve nefret, düşünce ve tutku fikirleri, bi-

zim *içsel* duyularımız yoluyla bilinen tümüyle basit fikirlerden ibarettir. Ancak her ikisi de, bizim basit fikirlerimizden türettiğimiz tecrübeleri bize vermelidir.)[2]

Hemen hemen herkes, belki de kavram rasyonalisti de dahil, bizim henüz bahsettiğimiz fikirlerin deney yoluyla geldiğini ikrar edecektir. Bununla birlikte daha çelişkili olanları vardır. Sebep fikri ya da sebeplilik, kavram empiristine göre, basit olanlardan müteşekkil karmaşık bir fikirdir. Ancak kavram rasyonalistleri, sebeplilik fikrinin, insan zihninin doğuştan gelen bir özelliği olan basit bir fikir olduğunu ileri sürmektedirler. Buna göre sebep fikri, söylemek gerekirse, biz tüm yaşamımız boyunca tek bir sebeplilik örneğine dahi rastlamasak da, sebeplilik fikrine sahip olabilelim diye, edimlerimize dayalı sebeplilik fikri olmalıdır.

Tanrı fikri başka bir örnektir. Kavram empiristlerine göre Tanrı fikri; ahlaki iyilik, yardımseverlik, güç, maneviyat ve diğerlerinden oluşan karmaşık bir fikirdir. (Gerçi bu fikirlerin her biri, tayin etmek için hatırı sayılır zaman alacak basit bir fikirdir.) Bununla beraber, kavram rasyonalistlerine göre Tanrı fikri genelde, bizim tarafımızdan deney yoluyla bilinmesi gereken basit fikirlerden müteşekkil karmaşık bir fikir değil, (bazen Tanrı tarafından bize doğrudan aşılanan bir fikir şeklinde) insan zihninin temel yapısının parçası olarak sahip olduğu basit bir fikir biçiminde tasarlanır.

Kavram empiristinin zaman zaman zorlandığı başka fikirler vardır. (1) Doğru çizgileri ya da kusursuz daireleri tam olarak asla görmediğimiz halde, doğrusallık, dairesellik ve diğer geometrik fikirler nereden gelir? Belki de bunlar karmaşık fikirlerdir; bizim tecrübeden edindiğimiz basit fikirlerden oluşmuştur; ancak böyleyse, bu gösterilmelidir. (2) Kapsam (implication) kavramı gibi mantıksal ve matematiksel bağlantılara ait kavramlarımız nereden gelir? "A, B'den daha geniştir" dediğimizde, bu yargımız "B, A'dan daha küçüktür"ü kapsar. Biz kapsam nosyonunu kullanıyor gözüküyoruz., ama bu düşünce nereden gelir?

---

[2] Bu görüşe göre, kavram empiristi bazen, sözcüklerin bilişsel anlamına bir ölçüt iliştirir: Bizim hiçbir basit fikrine sahip olmadığımız ve bundan dolayı da (kavram empiristine göre) hiçbir kavram teşkil edemeyeceğimiz şeyleri temsil eden sözcükler bilişsel anlamı olmayan sözcüklerdir. Kavram rasyonalisti bu ölçütü reddeder.

Bu ölçütün takdimi, önceki sayfalarda tartışılan genel ölçütün üstünde ve ötesinde, bilişsel mânâya ilginç bir sınırlamayı beraberinde getirir. Anlamın ölçütü hakkında 3. Bölüm'de söyleyecek çok şeyimiz olacak, fakat biz, bunu, sözcükler ve kavramlar yoluyla değil, cümleler aracılığıyla yapacağız. Bu problem neredeyse tamamen cümleler yoluyla tartışılır ve 1. Bölüm'de bilişsel anlamı hali hazırda bu yöntemle tartışmaktayız.

Tecrübemizin neresinde onu buluyoruz? Ve o eğer karmaşıksa, tecrübe ettiğimiz hangi basit fikirlerden oluşur?[3]

Aynı zamanda, bir kavram empiristi olmak için herkesin doğal bir eğilimi vardır. Düşünmeye itildiğimizde, deney dışında biz kavramlarımızı başka nereden elde ederiz? Kesinlikle onlar doğuştan değildir. Üç yüz yıl önce bu makul görülmekteydi. Ama psikologların doğuştan hiçbir kavram yoktur demelerini dikkate alacak olursak, rasyonalistin konumuna nasıl yer bulunacaktır? Doğrudan ya da dolaylı olarak bu kavramlara sahip olmaktan bizi alıkoyan tecrübeler yoluyla, *bütün* kavramların kökenine ilişkin bir dökümünü, bir yolunu bularak ortaya koyamamamız mı gerekir?

Bu meselenin tam olarak değerlendirilmesi, felsefe tarihiyle detaylı bir ünsiyeti icap ettirir. Biz şimdi bu konuya giremeyiz. Biz bu başlıca iki görüşü, kimi zaman *yargı rasyonalizmi* ve *yargı empirizmi* diye adlandırılan görüşlerden ayırmak için göz önüne almaktayız. "Yargılarımızın doğru olduğunu nasıl biliriz?" Empirist, "Deney ve sadece deney bizi bilmeye muktedir kılar." derken; rasyonalist buna karşı çıkar. Bununla birlikte, nitelikler ve düzeltmeler olmadan, ne bunu söyleyeceğiz ne de ne olduklarını belirteceğiz. İlk önce bazı çok önemli ayrımlar yapmak zorundayız.

II. ANALİTİK ve SENTETİK ÖNERMELER;TOTOLOJİLER

Analitik Yargılar: Bir kimse, "Kara kediler vahşidir." ya da "Kara kediler uğursuzluk getirir." derse, bir başkası da onun yargısının doğruluğunu sorgulayabilir; ancak muhtemelen hiç kimse, doğru ya da yanlış olsun, onun hakiki bir yargı olduğunu sorgulamayacaktır. Bununla beraber bir kimse, "Kara kediler karadır" derse, onun hiçbir şey söylemediğini, yahut bazı doğru şeyler söylediğini, ancak, söylemeye değer olmak bakımından tamamen boş konuştuğunu ifade etmekten kendimizi alamayabiliriz.

"Kara kediler karadır" *analitik* bir yargı örneğidir. Terim belki de talihsizdir, çünkü "analitik" sözcüğü, başka şeyleri de ifade eder. Öte yandan bu te-

---

[3] Rasyonalist, kırmızılık fikrine sahip olmamızın, kırmızı şeylerin daha önceki görsel tecrübelerine sahip olmamıza yaslanmadığını söylemeye kadar ileri gidebilir. O, empiristin kırmızılık *fikriyle*, kırmızı şeylerin zihinsel bir *tasavvurunu* birbirine karıştırdığını ve kırmızıyı herhangi bir yerde görmeksizin herhangi kırmızı bir şeyi tasavvur edemeyeceğimizin doğru olduğunu söyleyecektir. Fakat şunu da ekleyecektir: Kör doğmuş kişi bile, "kırmızı" sözcüğünü cümlelerde doğru bir şekilde kullanabileceği, hatta, örneğin, ışığın dalga boylarını kaydeden araçları okumak için dokunma duyusunu kullanarak kırmızı şeyler hakkında tek tip doğru yargılar oluşturabileceği anlamında bir fikre, ya da kırmızılık kavramına sahip olabilecektir.

rim, filozoflar arasında yaygın bir kullanım temeline sahiptir ve o, özne dökümünü sürekli olarak baştan başa tarar. Bu sözcüğün kullanımı, doğru olup olmadığını bilmek için, sizin yalnızca bu tür bir yargıyı *analiz etmek* zorunda olduğunuz gerçeğinde kökleşir. Örneğin, "Bütün kara kediler karadır"ı, "Bütün AB, A'dır" şeklindeki genel form içinde analiz edebilirsiniz. Cümlenin mantıksal yüklemi diye adlandırılan "kara" teriminin, zaten cümlenin öznesinde içerileni sırf tekrar ettiğini görürsünüz. "Kara" sözcüğünün ne anlama geldiğini bilmek zorunda bile kalmayacaksınız. Hangi anlama gelirse gelsin, onun yüklemdeki aynı anlamla tekrar edildiğini bilmek yeterli gelecektir.

Biçimde çok az farkı olsa da "Kara karadır" da analitik olacaktır. "AB, A'dır" yerine, "A, A'dır". Yine, bizim parçalı olandan ziyade şu an için tam bir tekrar olan, özne (olan) terimi sırf tekrar eden yüklemimiz var.

Eğer yüklemde, öznede içerilenden başka bir şey varsa -eğer örneğin, "Kara kediler karadır" yerine, "Kara kediler vahşidir" imiz varsa- yargının analitikten ziyade *sentetik* olduğu söylenir. Burada bu model, "AB, C'dir" ya da bazen yalnızca "A, B'dir ". ("İnsanlar bencildir"). Günlük yaşamımızda telaffuz ettiğimiz tüm yargılar sentetiktir.

Totolojiler: Bütün yargılar hem analitik hem sentetik midir? Tam olarak değil. Bütün cümleler eğer özne-yüklem formundaysa, o doğru olacaktır. Fakat tüm cümleler böyle değildir. Örneğin, "Hem bu evi terk edersin, hem de terk etmezsin", ilk örneklerde olduğu gibi, bir özne-yüklem cümlesi değildir, ne de, "Buradaysan, o halde buradasın" gibi değildir. Bunlar totolojidir.

Genel karakterleri itibarıyla totolojiler daha çok analitik yargılara benzerler. Gerçekten de, bu kitapta tüm amaçlarımız için, herhangi bir şeyi analitik bir yargı ya da bir totoloji olarak adlandırmamız sorun olmayacaktır. Yalnızca mantık çalışmasında belli amaçlar için bu bir fark yaratır. (Bir şey mantıkta "atomik", başka yerde ise "moleküler" diye analiz edilir.) Amaçlarımız açısından en ziyade önemli olan, her ikisinin de ortaklaşa neye sahip olacaklarıdır. Açıkça söylemek gerekirse *onları reddetmek, insanı kendisiyle çelişkiye düşürür;* başka bir deyişle, onların inkarı, kendi içinde çelişkili yargıyla sonuçlanır.

Sentetik bir yargı, tam tersine, şimdi, ne bir totoloji, ne de bir analitik yargı olarak tanımlanabilir. Doğru ya da yanlış olsun o, kendi içinde çelişkiye düşülmeden inkar edilemez.

Açık (Yargı), Kapalı (Yargı)'ya Karşı: Sıklıkla bir yargı *açıklıkla* analitiktir. "Kara kediler karadır" yargısı gibi. Ya da "Eğer buradaysan, o zaman

buradasın" yargısı gibi *açık* bir totolojidir. Böyle örneklerin tanınması kolaydır ancak totolojiler *kapalı* da olabilir: "Bütün biraderler erkektir". O bir biraderse, o halde o erkektir". [4] Burada sözcüklerin açık bir tekrarı söz konusu değildir. "Birader" sözcüğünün anlamını analiz ettiğimizde de görebileceğimiz gibi, yine de her iki yargının kendi içinde çelişkili olduğu inkar edilemez. Eğer bir birader aynı ailenin erkek evladıysa, o zaman "erkek", "birader" sözcüğünün tam anlamının (tanımının) bir parçasıdır. Öyleyse, bir kimsenin birader olduğu ama bir erkek olmadığını söylemek kendi içinde çelişkili olacaktır.

Karşılaşacağınız analitik yargıların ve totolojilerin pek çoğu kapalı olanlardır. Örneğin, "Bütün cisimler uzayda yer kaplar" yargısını göz önüne getirin. O, kapalı analitik bir yargıdır, açık bir yargı değildir. Cisimle biz neyi kastediyoruz? Ne ortak kullanım, ne de fizik bilimi tanımın tüm ayrıntıları üzerinde mutabıktır, cisim olmak için herhangi bir şeyin uzayda yer kaplaması gerektiğini tümünün kabul edeceği apaçıktır. Eğer "cisim" sözcüğüyle bağlantılı öteki karakteristiklere sahipse, bu ağırlıkla ilgili doğruluk gibi değildir. Ağırlığı olmayan her hangi bir şey cisim diye adlandırılamaz. Öte yandan uzayda yer kaplama, vazgeçilmez bir tanımlayıcı karakteristik olacaktır: Herhangi bir yer kaplamayan bir şey, sahip olduğu öteki karakteristiklerin ne olduklarına bakılmaksızın, cisim olarak adlandırılmayacaktır. Bu bakımdan, eğer cisim uzayda yer kaplar diyorsanız, siz, "cisim" sözcüğüyle kastettiğiniz şeyin parçasını ancak ifade ediyorsunuzdur. Öyleyse, yargınız analitiktir: "Uzayda yer kaplayan her şey, uzayda yer kaplar."

Daha ileri adımlardaki incelemelerde, ilk bakışta sentetik görünen pek çok yargının analitik ya da totolojik olduğu görülür. "Özgür seçimlere inanmayan bir kimse, demokrasiye inanmaz." Bu sentetik görünüyor; bununla birlikte eğer konuşmacı "demokrasi" ile, özgür seçimlerle oluşan bir hükümet biçimini *kastediyorsa* o zaman tabii ki o tamamen sentetik değildir; sizin demokrasiye inandığınızı öne sürmek ve özgür seçimlere inanmadığınızı öne sürmek kendi içinde çelişkili olacaktır. "Eğer bu bölüme yeterince uzun çalışırsanız, onu anlayacaksınız" yargısı da sentetik görünüyor; ancak, yeterince uzun demek, ne kadar uzunluktur? Bir kere, iki kere, on kere, bin kere okuyorsunuz, her seferinde, "Hâlâ anlamıyorum" diyorsunuz. Size de, "*Yeterince* uzun okumadın"

---

[4] Ancak analitik görünen her yargının gerçekten öyle olmadığına dikkat edilmelidir. "Kara kuşlar karadır" analitik değildir. Çünkü kara olmak, Kara kuşlar sınıfının tanımlayıcı bir karakteristiği değildir. Bu sözcük kullanılır. Çünkü bu sınıftaki kuşların çoğu tesadüfen siyah olurlar. Zoologlar genellikle sözcükleri renklerine değil yapılarına göre belirleyerek tanımlarlar. Ve "X yapısındaki kuşların bütünü (ya da çoğu) karadır" yargısı sentetiktir, analitik değildir.

deniliyor. Konuşmacı "yeterince uzun"u, "sen anlayıncaya kadar"la özdeşleştirmek bakımından kullanıyor. Hiç kimse onu muhtemelen çürütemez, çünkü onu inkar etmenin kendi içinde çelişkili olduğuna dair çok sağlam bir nedenimiz vardır. O temsil ettiğinden dolayı bir totolojidir: "Onu anlayıncaya kadar okursan anlayacaksın." Onun altı-üstü bir totoloji olduğunu anlayana kadar onu çürütmek için boşuna uğraşabilirsin.

Bu bağlamda iki noktanın açığa çıkarılması gerekir:

1. Sözcüklerin kullanımı tek tip olmadığından, farklı insanların bir ve aynı sözcüğe farklı anlam yüklemelerinden dolayı, bir yargı bir yerde analitik, bir başka yerde sentetik kullanılabilir. "Eğer yeterince uzun çalışırsan onu anlayacaksın" yargısının bir totoloji olması gerekmez. Eğer ona saatlerce çalışır ve hâlâ anlamazsan, konuşmacı şöyle diyebilir: "Sanırım yanıldım. Sen şimdi onu yeterince uzun okudun ve hâlâ anmıyorsun. "Bu durumda onun telaffuz ettiği öncül yanlış bir sentetik yargı idi.

2. Verilen bir yargının sentetik olup olmadığını söylemek neredeyse imkansızdır. Çünkü konuşanın kendisi, kendi sözcüğünün anlamı hakkında açık bir fikre sahip değildir. Yaptığı şeyin, bir sözcüğün tanımlayıcı bir karakteristiğini ifade edip etmediğini (en nazından sözcüğü kullandığında) ya da, sözcük tarafından adlandırılan şey hakkında herhangi bir fikir öne sürüp sürmediğini bilmez. 1. Bölüm'de gördüğümüz üzere, bu çok sık tekrar eden bir hadisedir. "İyi insan sözünden caymaz.", sentetik midir, değil midir? Bizzat konuşan, iyi insanın tanımlayıcı bir karakteristiğini dile getirip getirmediğini ya da, başka alanlarda iyi veya kötü hükmünü verdiği kişiler hakkında bir gerçeği (olguyu) ifade edip etmediğini bilemeyebilir.

(Bir yargının analitik olup olmadığını bilmek için onun tanımının tamamını bilmek gerekmez. Fakat sadece, yargıda öne sürülen karakteristiğin tanımlayıcı olup olmadığını bilmek gerekir. O halde, "Masalar dayanıklı katı objelerdir" yargısı analitiktir; yargı bir tanım değilse de, diğer tanımlayıcı karakteristiklere de gerek vardır.)

Tanımlar Totoloji midir? Tanımlayıcı karakteristiklere ait yargılar kadar tam tanımlar da totolojidir. Örneğin, "Bir yard* üç fittir". Tanımlanan terim yerine tanımlayıcı ibareyi koyun. Buna göre biz, açıkça bir totoloji olan "Üç fit,

* Yard, İngilizce konuşulan ülkelerde kullanılan bir uzunluk ölçü birimidir. Bir yard, üç fit, otuz altı inç 0, 90144 m. dir. (çvr.)

üç fittir" yargısına ulaşmış oluyoruz. Kapalı totoloji, yukarıdaki durumlarda olduğu gibi, yerini değiştirerek onu açık hale getirmektedir.

Bu Bilişsel Bölüm'de söylediğimizle çelişir mi? Orada koşullu (stipulative) tanımlarla ihbari tanımları birbirinden ayırmıştık. Koşullu tanımlar totoloji değildir; çünkü onlar tamamen yargı değildir, bununla birlikte, bir sözcüğün kullanımına ilişkin önermelerdir. Verilen tanımlar da totoloji değildir: Onlar sadece bir sözcüğün insanoğlu tarafından nasıl kullanıldığını anlatırlar. Bu veri, daima sentetik bir yargıdır: "İnsanlar 'yard' sözcüğünü [...] kastetmek için kullanırlar. " Doğru bir yargı olabilirse de, onu reddetmek kendi içinde bir çelişki değildir, bu yüzden de sentetiktir.

O halde başka bir durumda da bir tanım totoloji değildir**.** Koşullu bir tanımın durumunda biz, tümüyle bir iddia olmayan ve bu yüzden de ne doğru ne de yanlış olan, "Yard'ı [...]nı kastetmek için kullanalım" ifadesine sahibiz. İhbari bir tanımın durumunda ise, gerçek bir sentetik yargı olan, "İngilizce konuşan insanlar "yard"ı [...]nı kastetmek için kullanırlar" ifadesine sahip oluruz. Birinci durumda bir anlam beliriyor; ikinci durumda, ondan haber veriliyor. Fakat şu anki durumda o, *varsayılıyor.* Başka bir deyişle, eğer insanların "yard"ı, üç fiti temsil etmek üzere kullandıkları sentetik yargının doğruluğunu varsayarsak, *tanımlanan sözcüğün yerine tanımlayıcı ibareyi koyarak,* bir totolojiye varır dayanırız: "Üç fit üç fittir. "

III. OLASILIK

Biz sadece yargı çeşitlerini ya da önermeleri göz önüne almaktayız. Bu kısımda birtakım durumları ya da dışarıyla ilintili yargıları değerlendiriyor olacağız. Ancak aralarında yakın bir bağ vardır. Her ne zaman bu durumların var olduğu *yargı* kendi içinde çelişkili bir şey olmasa ve mantıksal olarak imkan*sız* olsa da, yargı kendi içinde çelişkili olduğu zaman, durumların *mantıksal olarak mümkün* olduğu söylenir.

Orada yuvarlak bir karenin olması mantıksal olarak imkansızdır. Eğer biz, "kare" ve "daire" sözcükleriyle İngilizce'de geleneksel olarak kastedilen şeyin ne olduğunu söylemek istersek, bu iki sözcüğün tanımları birbirine zıt düşer. Tanım yoluyla bir daire, (diğer şeyler arasında) dört köşeli olmayan herhangi bir şeydir; bu yüzden, bir dairenin kare olduğunu söylemek, dört köşeli olmayan bir şeyin dört köşeli olduğunu söylemek olacaktır. Tabii ki bu da kendi içinde çelişkili bir yargıdır. Hatta orada kare daire olması mantıksal olarak imkansızdır. Eğer o bir daireyse, kare olamaz; eğer kare ise daire olamaz. "Ola-

maz" burada *mantıksal* bir "olamaz"dır, demek, onun için böyle olmak *mantıksal* olarak imkansızdır anlamına gelir.

Diğer yandan, kendi kas gücünüzle havada on bin fit yüksekliğe zıplamanız sizin için mantıksal olarak mümkündür. Böyle yaptığınızı söylerseniz, yanlış sentetik bir yargı kuruyor olacaksınız; fakat sizin yargınız kendi içinde çelişkili olmayacaktır. "Havaya on bin fit yüksekliğe zıpladım"la ilgili kendi içinde hiçbir çelişki yoktur. Yargı tarafından betimlenen işlerin durumları *mantıksal olarak* mümkündür.

Eğer bu tuhaf görünüyorsa, mantıksal imkanlılığı sık sık diğer tür imkanlılıkla, yani *empirik* imkanlılıkla karıştırmamızdan dolayıdır. Bir genel durum, doğanın yasalarına aykırı olmadığı sürece, deneysel olarak mümkündür. Buna göre, sizin için on bin fit havaya sıçramak ya da onuncu katın penceresinden atlayıp aşağıya doğru düşmemek, mantıksal olarak değil, deneysel olarak imkansızdır.

Şimdiye dek bildiğimiz kadarıyla, doğa yasaları değişmez; bundan dolayı, bir zaman deneysel olarak mümkün olan, başka herhangi bir zamanda deneysel olarak mümkündür. Yüzyıl önce deneysel olarak imkansız olduğunu düşündüğümüz şey, şimdi deneysel olarak mümkün hale gelebilmiştir; fakat bu durumda, doğa yasaları hakkında kolayca yanılgıya düştük. Bir zamanlar hiç kimse radyoaktivite ve atom çekirdeğinin parçalanması gibi olağanüstülüklerin deneysel olarak mümkün olduğuna ihtimal vermemişti. Oysa onlar yanlıştı. Doğa, bizim şimdi bile kestirmekten uzak olduğumuz yollarla işler. Bu şu anlama gelir: Deneysel olarak mümkün olan şeyler, bizim şimdi bildiğimizden daha fazladır.

Bir çağdan diğerine değişen şey, *teknik* imkandır. Teknik imkanlılık, sadece katıksız doğa yasalarını içermez, ayrıca, daha önce oluşturmaktan aciz kaldığımız koşulları üretmek için bu yasaları kullanma yeteneğimizi de içine alır. Bundan bir yüzyıl önce jet uçağının yapımı teknik olarak mümkün değildi, ama şimdi mümkün. Mars'a gidecek bir uzay gemisi bu gün teknik olarak mümkün değildir, fakat birkaç yıl içinde bu olabilir. Doğa yasalarının kendileri değişmez; değişen, teknik bakımdan mümkün olmayan ya da birkaç yıl öncesine kadar tasavvur bile edilemeyen pek çok şeyi teknik olarak mümkün kılan yasalara ilişkin bilgimizdir.

İmkanlılık Tipleri Arasındaki İlişki: Eğer genel bir durum mantıksal olarak imkansızsa, o zaman başka açılardan da imkansızdır. Örneğin, "yukarıya düşmek" mantıksal olarak mümkün değildir, çünkü "düşme" *aşağıya doğru*

gitmek demektir; öyleyse *yukarıya düşmek*, kendi içinde çelişkili olan *aşağıya yukarıya gitmek* olacaktır. O halde *yukarıya düşmek* mantıksal olarak mümkün değildir ve tabii ki teknik açıdan imkansız olduğu gibi empirik açıdan da imkansızdır.

Ancak bu, başka benzer bir yerde işlemez. Herhangi bir zamanda teknik olarak imkansız olan bir şeyin, deneysel olarak tamamen imkansız olması da gerekmez. Örneğin, beş yüz milyon ışık yılı uzaklıktaki bir galaksinin fotoğrafını çekmek gibi. Deneysel olarak imkansız olan bir şeyin, mantıksal olarak imkansız olması gerekmez. Örneğin, kaynağından uzaklaştıkça daha da güçlenen ışık gibi. Üç dakikada New York'tan Kaliforniya'ya seyahat etmek, şu an teknik olarak mümkün değildir, bununla beraber, kim bunun deneysel olarak hiçbir şekilde mümkün olmayacağını söyleyebilir? Bildiğimiz kadarıyla yerçekimi yasasına maruz olmayan herhangi bir varlığın olması deneysel olarak imkansızdır, ancak bunu ileri sürerken hiçbir çelişkinin olmaması dolayısıyla mantıksal olarak imkansız değildir. Öyleyse şöyle diyebiliriz:

Mantıksal olarak imkanlı —→ Mantıksal olarak imkansız

Deneysel olarak imkanlı —→ Deneysel olarak imkansız

Teknik olarak İmkanlı —→ Teknik olarak imkansız

Bu bize, bilim açısından neyin deneysel olarak imkanlı olduğunu söyleyecektir. *Uygulamalı* bilim açısından ise bize neyin teknik olarak imkanlı olduğunu söyleyecektir. Bizim burada asıl merakımız, mantıksal imkanlılığın neliğidir. Diğerleri burada yalnızca mantıksal imkanlılığın ayırt edilmesi için zikredilmektedir. Gelecek sayfalarda çok defa karşımıza çıkacak soru, "Bu veya şu genel durum, mantıksal olarak imkanlı mıdır, değil midir?" Bunu yaparken, imkanlılığın öteki türleri ile mantıksalı karıştırarak "hayır" gibi erken bir yanıt vermemeye dikkat etmeliyiz. Örneğin, objelerin renklerine bağlı olarak daha hızlı ya da daha yavaş düşmeleri, sizin çenenizi hiç duraksamadan ardı ardına şaklatmanız, mide fesadına uğramadan bin galonluk suyu on dakika içinde içmeniz, bir adamın bir milyon yıl yaşaması, kedilerin enik doğurması ve köpeklerin de kedi yavrusu doğurması *mantıksal olarak* imkanlıdır. Şimdiye kadar bildiğimize göre, bunların hiçbiri deneysel olarak mümkün değildir. Onların mantıksal olarak imkanlı olduğunu söylediğimizde, gerçekleşeceklerini umduğumuzu kastetmeyiz, hatta meydana gelecekleri uzak deneysel imkanlılığın bulunduğunu düşündüğümüzü bile kastetmeyiz. Biz sadece, onların meydana

geldiğini ya da geleceğini ileri sürersek, yanlış çıkacak olsa da, iddiamızın kendi içinde çelişkili olmayacağını kastederiz.

Aynı düşünceyi ifade etmenin bir başka yolu şudur: Mantıksal olarak imkansız, herhangi bir evrende (en azından insan aklına yatkın olan bir evrende) vuku bulamaz; sadece deneysel olarak imkansız olan, *kimi* evrenlerde vuku bulabilir, ancak bizim evrenimizde tesadüfen olmaz. Örneğin, yaşayan varlıklar için oksijen, nitrojen, karbon ve hidrojen olmaksızın var olmak deneysel olarak imkansızdır. Ancak, bazı yaşam formlarında bunlardan biri veya daha fazlası olmaksızın hayatın var olabilmesi mantıksal olarak mümkündür.

MOTİFLERİN DİLİ

Yazan: Hudu Surhay MEHMEDOĞLU - İ.R. EMİRASLANOĞLU

Hacı Ali NECEFOĞLU - A.A. MÜRSELOĞLU

Çeviren.: Yrd. Doç. Dr Mustafa YILDIRIM[*]

Abstract

Language of the Motifs

This article was written by four researchers. They are from Azerbaijan and they study on different branches of sciences. They are as follow:

Prof.Dr. Hudu Surhay is an expert on Geology-Mineralogy and supervisor of the group, İ.R. Emiraslanoğlu is an expert on Physics, Hacı Ali Necefoğlu is a chemist and A.A. Mürseloğlu is an expert on Mathematics. Those scholars who came together from different branchs of the technical sciences studied on field of both science and art, especially on experimental subjects. Because they were interested in art in addition to science.

When this article is read attentively, it will be noticed that structure projects of a work of art are based on scientific basis and identified to symmetry. Moreover, it will be seen that crystalline motifs are found out via chemical formulas and mathematical calculations. According to us, the topic mentioned here is important. Because it is an example for above mentioned issue and it demonstrates unity of Turkish culture too, although there are many geographical diversities. Content of this topic is that the motifs exist in Azarbaijan Berde Türbesi and the motifs exist in Isfahan Mescid-i Cuma and Konya Sahib-i Ata Külliyesi have same motif formulation and practice.

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Sanatları Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Consequently, this study, based on scholarly references, is presented to attention of the researchers on that field.

Motiflerin Dili

Kural olarak, kitaplar, genellikle bizi düşündüren soruların muhtemel cevaplarından bahsederler. Bilimin güzel sanatlarla irtibatına dair olan bu kitapta, söz konusu bir çok soru, tahminlerden hareketle öyle bir noktaya geldi ki, aslında açık seçik olmasa da kendi aralarında bir bütünlük görülen sorulardan da bir olay gibi ve bir nesne gibi bilgi vermek gerektiği ortaya çıktı.

Her şey Berde türbesinden başladı. Berde, Azerbaycan'ın en eski şehirlerinden biridir. Güzelliğine Nizami'nin hayran olduğu bu şehir, "yazı da, kışı da gül, çiçek" diye vasıflandırılmış ve "Hüsrev ve Şirin" manzumesinin kaleme alınmasına senep olmuştur.

Berde'nin merkezinde, yerlilerin Nuşabe Kalesi diye adlandırdığı yerde sade, ama görkemli bir türbe vardır. Türbenin silindirik yüzeyi ilginç bir şekilde nakışlıdır(XVII.tablo). Bu nakış hakkında kitaplarda şöyle yazılıdır. " Burada Firuze renkli sırla kaplanmış tuğlada "Allah" sözü yazılıdır. Bu söz 200 defa tekrar edilerek türbenin silindirik sathını kaplar". Şüphesiz, türbenin yüksekliği iki misli olsaydı "Allah sözü" 400 defa tekrar olunurdu. Bu tasvirde hata yoktur, ancak tam da değildir.Çünkü sonsuza götüren akışı hesap edilmemiştir.

"İnsan beyni çok yönlü özellikleri kavrama ve kavratmaya yetkindir.". "Köroğlu" operasının üvertüründe pek çok "si", pek çok "sol", pek çok "do" notaları işlenmiştir. "Hamlet"te pek çok söz vardır. "Niçin insan beyni söze sığmayacak kadar muammadır.?" Niye "Köroğlu"nun üvertürü bizi kanatlarına alıp çamlıbel zirvelerine ruh yoldaşı olmak derecesine kadar yükseltiyor.?" "Ne için Hamlet asırlardır okunur?, Neden doyulmuyor?, İnsanlar niçin onu hep okuyorlar?". " Niye Berde türbesi bizi durdurup düşünceden düşünceye götürüyor?" suallerine cevap vermek için oldukça az şey vardır. XVI. tabloyu düşünün. Burada "Allah" sözünün birkaç tekrar varyantı, Berde varyantı ile tam tamına denk gelir ve onların hepsinde "Allah" sözü dört defa tekrar olunur. Tabiatta insanın meydana getirdiği şeyler arasında özü ile seçilebilen ne varsa, nelerin kaç defa tekrarından oluşur? Ancak neliğin sebebi sadece kaç değil, bir de nasıldır. " Kaç" kendi başına hiçbir şey değildir.

Böylelikle Berde türbesini bezeyen nakışın kaç "Allah" sözünden oluştuğu sualine cevap verilir. Bu suali biraz derinleştirelim. Berde türbesinde aynı

ölçülü tuğlalarla "Allah" sözünü daha sık yazmak olur muydu? Siz düşünmeden yok diyeceksiniz. Fakat yazının arasındaki bir tuğla kalınlığında boşluğu da kullansanız, yazı kaybolur. Başka bir ifadeyle yazıların sıklığını olduğundan fazla yapmak mümkün değildir. Biz nasıl sualine kısmen cevap verdik. Siz türbenin etrafında dolansanız yazıların nereden başladığını bulamazsınız. Türbenin aşağısında da, yukarısında da yazı bitmiyor . O halde şekil sonsuzdur. Cevap daha da çoğalabilir. Ancak onu daha da çoğaltabilmek için açıklığı az olan başka şeylerden de istifade etmeliyiz. Mesela, türbenin nakışı iki ölçüde periyodik şekil alır. "R4" müstevi grubu ile tasvir olunabilir. "iki ölçüde periyodiklik" (R4) simetri grubu gibi anlayışları bilip, nakışı tahlil etmek için en azından aritmetik ve daha güzeli kristolografi ilmini umumi şekilde de olsa bilmek lazımdır. Başka bir ifadeyle, Berde türbesi nakışının nasıl düzenlendiği sorusuna cevap vermek için şimdiye kadar nakışları araştıran ilmin ve sanatşinaslığın hiçbir imkânı yok idi. Böyle bir imkân kazanmak için sanatşinaslığın ilk bakışta başka görünen ilim sahalarına ışık tutması gereklidir.

Nakışta bizim dikkatimizi celp eden de bu bağlılık oldu. Biz kristallerin ve sert maddelerin molekül ve kristal yapısını öğreniriz. Bu sahada tecrübesi olan herkes Berde türbesi nakışına bakarken onu bir organik birleşme moleküllerinin maddede dizilişine benzetir. XXXIII. tabloya bakınız: Moleküller, nakışta olduğu gibi dizilir. Tuhaf değil mi?Aynı dizilişler birbirinden uzak olan şeylerde nasıl görülür hayret!

Kuruluş aynıdır diyoruz ama kuruluş nedir, neden nakış yapmak için usta böyle çetin yolu seçiyor? Size kolay gelirse istenilen bir figür götürüp, ondan böyle nakış yapmaya çalışınız. Hiç buna da ihtiyaç yoktur. XXVI . tablodaki birinci şekle baktıktan sonra onu kendiniz yapmaya çalışın. Böyle numunelerden daha neler var. Onlar niye nakış gibi hoşa gider? Böyle nakışlar daha nerelerde vardır? Ne için onlar maddelerin iç yapısına benziyor? Kristalografi ilmi onların öğrenilmesine ne verebilir? gibi sualler gözden geçirilecektir.

Berde türbesi 1322 yılında yapıldı. Büyük bir şans eseri olarak zaman süreci ustanın adını silememiştir: Ahmed bin Eyyub Nahcivani'dir. Yaptığımız bir hayli araştırmalardan sonra öğrendik ki, Ahmed Eyyuboğlu'nun Berde türbesini nakışlarken tuttuğu yolun başlangıcı daha eskilere dayanır. Yükselişin zirvesine orta çağlarda rastlanır ve son zamanlarda Hollandalı ressam Moritis Escher (1896-1972) tarafından yeniden gündeme getirilir. Fakat bu durum pek Escher'in adı ile de ele alınamaz.

Biraz önce dedik ki, bu yolla oluşturulan nakışlar maddelerin yapısı gibidir.Asrımızın ilk yıllarında röntgen ışınları ile madde yapısının öğrenilmesi, tabiatın özünde olan ancak gözle görülemeyen nakışların atom ve moleküllerin dizilişinden yararlanmış olan nakışların öğrenilmesini sağladı. Bu neticelerin tatbiki sanatta uygulanması Escher'in bu işe geniş merak duymasının sebeplerinden biri olmuştur.

Bu kitapta toplanmış olan nakışlar "hendesi motifler" diye adlandırılır. Bu ad onlardaki karakteristik ciheti tam ifade etmiyor. Onlara "fonsuz nakışlar" demek daha doğrudur. Kitapta hedeflenen yeri nazara alarak kristallerin kuruluşu ile benzerlikten istifade edip biz iki ölçüde tekrarlanması olan fonsuz nakışların "kristalik motifler" adını koruduk.

-Zemin şekil elemanları ile tam örtülmelidir;

-Zeminin şekil elemanları ile tam örtülmesi halledilmezse, ona fon elemanı gibi bakılmalıdır.

-Şekil elemanı istenilen figür olabilir: Semantik manası olan her şey ve tabiat numunelerinin realistik veya stilize olunmuş şekilleridir.

Aşağıda göreceğiniz nakışlar bu şartları yerine getirdikleri için seçilmiştir. Böylece Berde nakışına bakarak denilebilir ki, kristalik motifler, nakış yapımında bir yoldur. Bu yolun ortaya konmasında minyatürlerimizin de önemli bir yeri vardır. Bu yol nedir? Günümüzün sanat anlayışı bakımından bu ne demektir? Eğer bir gelenek ise nasıl yaşamalıdır?Böylece çok sorular ortaya çıkıyor. Böyle sorular ister istemez bizi sanat meselelerine bakmaya onun malum anlayışlarından istifade etmeye götürecektir. Biz inanırız ki sanat böyle müdahalelere karşı kendini saklayamasaydı çoktan ölürdü.

Diyebiliriz ki, simetri sanatta işlenen en eski anlayıştır, tabiatın umumi kanunudur ve sanatta da olmalıdır. Doğrudur, simetriyi sanat bakımından ele almalıyız. Ancak hakkında bilgi verdiğimiz nakış yapıcılığı yolunda simetrinin yeri tamamen başkadır.

Kuruluş

Kuruluş ve ona bağlı aşağıda kısa da olsa bilgi vereceğimiz görüşler kristalik nakışların anlaşılması, onların kurulma prensiplerini araştırmak ve bu sanat yoluna getirilen psikolojik sebepleri anlatmak için çok gereklidir. Başka deyişle, kitapta topladığımız motifler ancak bu bakımdan öğrenilebilir. Kristalik motifler, bu anlayışlara günümüz ilmi yönünden doğruluk imkanı verdiği gibi, onlar da kendi sırasında nakışların bu kanununu aydınlatmalıdır.

Kuruluş: Şimdi tabiat, insan, sanat, ilim hakkında umumileşmiş konularda en çok ele alınan esas, ifade edilmiş düşünce atomudur. Düşünceye ölçüsüz bir aydınlık getirme gerekliliği, yeniden anlaşılmış ve bu anlayışın iki bin yıldan fazla tarihi vardır. Onu düşüncemize eski Yunandan alırız. Yunanlıların ilmi düşünce tarzına " atomistik düşünce" tarzı derler. Bu düşünce tarzının esasında dünyada görülen, duyulan mürekkepliklerin az sayıda ve sade elementlere (atomlara) parçalanarak öğrenilebilmesi esası bulunur. Başka ifadeyle onlar şöyle düşünüyorlardı: Trajedi de, komedi de aynı harflerle yazıldığı gibi dünyadaki karışıklıklar da muayyen sayıda çeşitleri olan hisselerden (bölünmeyen parçalardan) muayyen kaide ile oluşur. İlmin işi böyle elementleri öğrenmek, açmak ve onlardan dünyanın nasıl kurulduğunu göstermektir. Ancak bu yolla insan efsane yaratmak kaidelerine, metafizik kuvvetlere göz dikmemelidir. Elbette bu, dinden, mitolojiden el çekmek değildir. Sadece onlarla ilmin arasında sınır koymaktır.

Böyle bir "oyun şartı" fikri, bilgileri birbirine bağlamaya, alınan neticelerin objektifliğine, tabiatın elementlerine aktarmaya, tabiatın mertebeli yaratılışının öğrenilmesine yönelten en kuvvetli saik idi. Kuruluş, kurulmak anlayışı Yunanlılardan çok çok önce de vardı. Ancak Yunanlılarda olduğu gibi geri bir şekilde tabiatın terk edilmesi esasına dayanmamıştı. Elbette Yunanlılar bu yolla tabiatın bitmiş bir şeklini oluşturamadılar. Ancak tabiatın terk edilmesinde bu yolun en ümitli yol olduğuna dair kesin bir görüş oluşturdular. Orta çağ karanlığından sonra ilmin uyanışı bu düşünce tarzına dönüşle başladı.

Kuruluş deyince, biz şimdi de neden, nelerden ve nasıl kurulduğunu ele alalım. Matematikte mürekkep gerçekler, aksiomatik gerçeklerden kurulur. Organizmaların atomları: organlar, organların atomları : hücreleri ; hücrelerin atomları: organelleri, organellerin atomları: moleküler kompleksleri, moleküler komplekslerin atomları: molekülleri vs. kısacası tabiatta her şey mertebeli kuruluşa sahiptir ve her mertebenin öz atomları vardır. Her bir mertebenin nasıl kurulduğu meselesi müzakere olunurken onların atomları bölünmez sayılmalıdır. Yunanlılar atomların bölünmezliğini bu anlamda ifade ediyorlardı. İnsan cemiyetin atomudur, söz cümlelerin atomudur. Konkret insan da, söz de bölünebilir. Ancak insan ve söz anlayışı bölünemez.

Sistematik olarak atom (element) kurulma kaidesi ve kuruluş arasında münasebeti şöyle gösterebiliriz:

Kurulma kaidesi

Atom ______________________ Mürekkep atom-molekül

Gramer

Söz______________________Cümle, fikir.

Kitaplarda sık sık kullanılan bir misali hatırlayalım: elmasla grafit, her ikisi aynı karbon atomlarından oluşur. Başka bir ifadeyle, yapı materyali ve ölçüler ikisinde de aynıdır. Bildiğimiz gibi bu maddelerin özellikleri yerle gök kadar farklıdır. Elmas maddelerin en sertidir, grafit ise o kadar yumuşak ki sürme içinde kullanılır. Elmastan ziynet olarak istifade olunur, grafit ise eli ayağı kirletir. Bir gram elmasla bir grafitin kıymetinde ne kadar fark var! Bu fark kuruluşlardan kaynaklanır. Elmasta herbir karbon atomu aynı mesafede yerleşen dört karbon atomu ile komşudur. Grafitte ise böyle değildir. Terkibin aynılığı, kuruluşun muhtelifliği maddeler arasında çok yayılmış bir hadisedir. Ancak maddeler arasında mı? Elbette değildir!

"Kalk" sözü ile "halk" sözünü mukayese edin: Her ikisinin terkibi aynıdır. Yalnız birinci harflerin yeri değişiktir. "benim elim", "elim benim" ifadelerinde sözlerin yer değişmesi birden bire anlamın değişmesine sebep olur. Böyle hallerde kaide devamlılıktır. Sözlerin kuruluşu, sözü "cinas" gibi değişik manalara getirir. Kuruluş daha umumi manalı olur, onları tam ifade eder.

Terkibin aynı, kuruluşların muhtelifliğine ait tabiattan, içtimai alemden, teknikten sayısız misaller vermek mümkündür. Burada çok açık bilinmelidir ki tabiattaki elementlerin sayısının onlardan oluşan mürekkepliklerin sayısına nisbeten çok çok az olması, terkipten başka bir de kuruluş hesabındandır.

Yalnız terkip hesabına 1.2.3. gibi üç elementin peş peşe yerleşmesinden (her birinde iki element olmak şartıyla) altı muhteliflik alınırdı. Ancak kuruluş hesabında muhtelifliklerin sayısı dokuzdu. (12, 21, 23, 32, 31, 13, 11, 22, 33)

Öğrenilen sistemin tamlığı ile seçilebilen tabiat parçasının, hadisenin nasıl kurulduğu müzakere olunduğunda "nasıllık" adı altında atomlar arasında mümkün olan bütün münasebetler nazarda tutulur: birbirinden uzaklıkları, renk münasebetleri, zaman eksenindeki yerleri vs.

Beraber, sürati ve düz çizgili hareket olayının kuruluşu denince, bu hadiseyi tasvir etmek için lazım olan en az sayıda değişenlerin arasındaki münasebeti anlamak lazımdır. Her bir matematik rakamı, bağlılık, fonksiyon ve muayyen bir sayılar çokluğunun kuruluşunun şeklidir.

Kuruluş hadiselere ait olunca çok vakit kanuna uygunluk anlayışı ile değiştirilir. Böylelikle kuruluş; tabiatın muhteliflik yaratmak yoludur, desek daha doğru olur .

Tabiatın müşahede ile bildiğimiz parçasındaki bütün maddeler, çeşitliliği yüze yakın kimyevi element atomlarından kurulmuştur.

Kimyevi element atomları üç elementer zerrecikten kurulu:elektron, proton, nötron.

Bütün dillerdeki sözleri otuza yakın sesten kurmak mümkündür.

Gözde bütün renk çeşitleri üç rengin karışımından oluşur.

Irsî özellikleri nesilden nesile geçiren nükleik asitler dört azotlu esastan oluşur.

Bütün canlılar için lazım olan karbonhidratın, yirmiye yakın amino asitten oluştuğu malumdur.

Yedi ses bütün musiki eserlerini yazmaya kafi olur vs.

İsterseniz muasır teknolojiyi de nazara alıp, yukarıdaki örnekleri hayli artırabilirsiniz.

Muhtelifliği yaratmada kısımların ve atomların çeşidine kanaat ve bu azlığı oluşumlarla çoğaltmak tabiatın en büyük prensiplerinden biridir. Bazen bu, rasyonalizmin, maksada uygunluğun manasını anlamakla olur. Nükleik asiti için beşinci azotlu esasın kullanılması mümkün çeşitliklerin sayısını çok artırsa da (bu artışa şimdiki canlılardan hiçbirinin ihtiyacı yoktur) organizmanın işini çok mürekkepleştirmeli idi. Elementin çeşitliliğinin azlığı, onların üniverselliğini artırır. Bu hususiyet şimdiki otomatikleşmiş teknolojinin de esasında vardır. Standart parçalar, modüller vs. Başka ifadeyle, insan, öz kuruluş prensibini kendi kurulduğu kaidelerin uygulamasını, sanatında şimdi daha geniş kullanıyor. Elementlerin çeşitliliğinin azlığı hem onların, hem de onlardan kurulan mürekkepliklerin kütlevi üretimini kolaylaştırır.

Şimdi kuruluş anlayışının gelecekte bize lazım olacak bir anlayışla bağlılığı üzerinde duralım.

Sistem: Önce de dediğimiz gibi, sistem hangi cihetten ve hangi elementlere göre olursa olsun, seçilen ve dahili tamlığı(iç bütünlüğü) olan bir şeydir. Siteme bütünlük ve seçilebilmek özelliğini veren onun iç oluşumudur. Sistemin özelliği, onun diğer tesirlere karşı koymasıdır. Böyle bir karşı koymayla tekrar olunabilme onun arkasında kuruluşun varlığını gösterir, sistemi seçebili-

riz. Sistemin bütün özellikleri ile uygun tesirlerin forma ve devamlılığı, kuruluşla bağlıdır. Fikirsiz toplanmış şeylerin kuruluşu olmaz ve böyle toplu sistem olamaz. Diyebiliriz ki, tabiatta böyle bir halin gerçekliğini de akla getirmek zordur. Tabiat, sistemlerin topluluğudur. Onun canlılığının esası, sistemlerin iç dinamizmi, onların birbirine geçidi ve küçük sistemlerden büyüklerin oluşması ve parçalanmasıdır.

Umumi halde sistemin birçok kuruluşu olabilir. Biz, sistemin kuruluşunu muayyen karşılıklı tesirlerle öğreniyoruz. İstifade ettiğimiz tesir için şekildeki dairelerin rengi farklı olmadığı zaman biz sistemin bir, farklı olduğu zaman ise ikinci kuruluşunu göreceğiz.(Şekil.1) .

Atomların tabakalarının istikameti, röntgen ışınlarına tesir etmiyor. Ona göre de röntgen ışınları ile öğrenilen kuruluşta, kademeye göre kaide olabilir ya da olmayabilir. Polyarize olunmuş nötron ışınları ise kademelerin istikameti hakkında malumat verir. Maddenin mıknatıslık yapısını da açıklar. Sistemin çok kuruluşluluğu, onun kuruluş zenginliğidir. Bu kuruluşların hepsi birbiriyle bağlıdır ve birbirini şartlandırır.

Tasarım

Kurulmuş olan sistemler için tasarım özelliği karakteristiktir. Farz edelim ki, muayyen nakışla yapılmış bir halının ilmeklerinin rengini sırayla muayyen bir vasıtadan yararlanıp, uzaktaki bir izleyiciye verelim. Halının ilmeklerinin rengi tesadüfi seçilmiş olduğu zaman gelecek ilmeğin renginin ne önce söylenenlerle ne de sonrakilerle hiçbir bağlılığı olmayacaktır. Ancak halının modeli varsa, her bir ilmeğin rengi (mürekkep/ karışık) şekilde de olsa önceki ilmeklere uygun olarak önceden bilinecektir. Tasarım, "şeylerin" miktarına göre bütünlüğünü beyninde tasavvur etmek imkânını verir. Sistemin sonraki anda nasıl olacağını, tasarım özelliğine göre söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle, gözün görmediğini beyin önceden anlayabilir. Bu özellik kuruluşun tam öğrenilmesinden önce duyulur ve "şey" hakkında bütünlük, özüne mahsusluk, özlük, şahsiyet varlığı kararına varmaya sebep olur.

Kuruluş-Element: Bu bağlılık, felsefi yazılarda bütün ve parça bağlılığı gibi müzakere olunur. Apaçık ortadadır ki, kuruluşu teşkil eden elementleri kendilerinin kuruluşu seçilebilmesi, tamlığı, ferdiliği olmalıdır. Tesadüfi parçalardan, mürekkep bir yapı meydana gelemez. Kuruluşla element arasında da karşılıklı birbirini şartlandırma bağlılığı var. Kuruluş, elementi muayyenleştirdiği gibi element de kuruluşu muayyenleştirir. Aksi halde sistemlerin çok kuruluşluğu anlaşılamazdı.

Ancak bir şeyi kaydetmek lazım ki, elementle kuruluş arasındaki bağlılık birbirini formalaştırmaktan çok, mümkünler arasında kendine uygun olanı seçmektir. Ona göre de elementin nasıl seçilirse seçilsin onlar minimum muhtelifliğe ve başka sistemlerin kuruluşunda da element gibi iştirak etmek üniverselliğine malik olmalıdır.

Kuruluşta müşahede olunan özellik onu oluşturan elementlerin özelliklerinin tümünden farklı olur. Ayrı ayrı incelendikleri zaman onların hiçbirinde rastlanmayan yeni bir durum ortaya çıkar. Kuruluş sadeleştikçe sistem kolaylaşır, özellik ise güzel bir şekilde elementlerin özelliklerinin tamamına yakınlaştırır. Böylelikle kuruluş, elementlerdeki imkânın gerçekleşme sahası olur.

Önce de söylenildiği gibi aynı elementlerin yeni kuruluşta, yeni muhitte buluşmasından yeni keyfiyetli özellikler oluşur. Bu manada ressam, mimar, şair ve başkaları yeni oluşumlar meydana getirir. Yaratıcılığın da asıl mahiyeti buradan ileri gelir.

Elementin kuruluşa göre ve kuruluşunda elemente göre bilinen serbestliğinin olması kuruluş- element uygunluğu gibi çok ilginç bir mesele ile bağlıdır.

Forma-Mezmun: Son zamanlarda edebiyatta, forma;kuruluşa, mezmun ise elemente karşılık gibi değerlendirilmeye başlanmıştır. Ancak bu benzerlik çok sadeleştirilmiştir:

Forma-dış çerçeve, mezmun ise, içerikle ilgili olandır.

Forma, kuruluşun ve onun yaratabildiği bütün psikolojik unsurların birlikteki duygusudur. Ona göre de forma (şekil), kuruluştan zengin ve ferdi olarak hissedilen bir şeydir. Mezmun, forma ile verilebilen bütün semantik ve estetik malumatların özleri ve onların doğurdukları hislerdir.

Burada, genel malumatta ferdi münasebet ve onun ferdi kıymeti açıkça görülür.

İzomorfizm: Bu anlayışın ve onunla bağlı meselelerin çağdaş ilimde prensipleşmiş genel felsefi ehemmiyeti vardır. Çok umumi şekilde diyebiliriz ki izomorfizm aynı formalılık aynı kuruluşluluk anlayışlarına değişik açılardan götürür. Ancak burada kuruluş ve forma sözlerini yukarıda söylendiği manalarda anlamak lazımdır. Aynı hadisenin bir başka dildeki tasvirleri izomorftur. Herhangi bir musiki parçasının nota yazısı ile uygun lent yazısı izomorftur. İnsanla onun fotoğrafı vs. bütün bu hallerde sistemin tamlığı için, temel olan cihetler korulur. İzomorfizm için esas şart, mücerret kuruluşların formalaşmış kuruluşun aynı oluşudur.

İzoformizme göre birkaç hadise bir hesap bağlılığı ile olunur. Umumiyetle hadiseyle onun matematiksel tasviri izomorftur. İzomofizme göre model yapmak mümkün olur, bir hadise başka bir hadiseye model seçilir. Kısımların ve bölümlerin oluşması ve bir sıra sanat meseleleri, izomorfizme dayanır.

Böylelikle izoformizm, beyinde aynı tipli unsurların birleşmesine sebep olur. Renk, aynı renkli şeyleri hatırlattığı gibi kuruluş aynı kuruluşlu hadise ve şeyleri hatırlatıp düşüncede büyük genelleşmelerin esasını oluşturur.

Simetri

Simetri hakkında ayrıca bu konunun verilmesi, "kristal bilgisi" olmayan okuyuculara nakışların simetrisini ölçmek için lazım olduğu kadar bir malumat vermek dilediğinden ileri gelir.

Çok tanınmış matematikçi K Weyl'e göre, simetri, insanın yüzyıllardır gelişimi, güzelliği, mükemmelliği anlatmak ve yaratmak yollarına aktarışında dayandığı idealdir.

Anlatıma çevrilen bu söz de bize eski Yunanlılardan ulaşıyor. Manası beraber ölçülük olsa da, onu çok vakit "armoniye uygunluk" anlamı yerine koyuyorlar. İlk zamanlar "simetri anlayışı" güzelliğin objektif vasıtalarla anlaşılması gayretinden meydana gelirdi. Bütün sahalarda olduğu gibi atomistik düşünce tarzını Yunanlılar estetik meselelerinde de tatbik ediyorlardı. Bu, mutlak simetri anlayışına götürüp oraya yükseltmeli idi. Simetrinin o zaman çok fazla şekilde duyulması sebeplerinden biri de onun çok derin köklerle bahsettiğimiz düşünce tarzı ile bağlılığı, insanın bütün değişen elementlerden kurtulmuş şeklinin esas güzellik objektivi gibi seçilmiş idi. İnsan mikrokozmoz –küçük kural- ilan edilerek kozmozun – büyük alemin- aksi hesap edilirdi. Simetriyi o devirlerde güzelliğin sebebine kadar yükseltmek son devirlerde simetrinin aleyhine gelişmelere yol açtı. Ancak çoğu zaman böyle konularda şu unutulur ki, Yunanlılar simetriyi bizim bugün konkret ilmi anlayışı gibi uyguladığımız tarzda anlayamıyorlardı. Daha çok kaide armonia ve uygarlık gibi anlıyorlardı. Bugünkü simetri anlayışı "güzelliğin sebebi değil, onun ölçülerinden biri ve çok gereklidir." şeklindedir.

Şimdi biz simetriyi umumi şekilde kuruluşun özelliği gibi tanıyoruz. Önce de söylediğimiz gibi sistemin özelliği onun herhangi bir tesire cevap verebilme reaksiyonudur. Mesela, bazı maddelerin kristaline birden soğutsanız kristalin bir tarafı menfi, öbür tarafı müspet yükle elektriklenir, elektrik bataryası gibi bir şey olur. Buna kristalin piro-elektrik özelliği diyorlar. Diğer maddeler birdenbire

soğutma ve birdenbire ısıtma gibi tesirlere karşı kendilerini başka bir tür gibi gösterirler.

Sisteme, (kristal, atom, yazı, şekil vs.) mümkün tesirler sırasına göre, bir yerden başka yere göçürmek, fırlatmak, hisseleri ve yerine değiştirmek gibi tesirler de dahildir.

"ANA" sözü bir sistemdir ve onun kuruluşu vardır. Bu sistem üzerinde yapılan işlemlerden biri de onu sağdan sola okumaktır. Bu defa soldan sağa okunmakla hiç bir fark olmadığını göreceğiz.Sözlerin hepsi böyle değildir. XLVIII. tabloya dört taraftan baksanız görünüş birbirinden farklı olmaz. XLIV. tablodaki nakışta böyle vaziyetin sayısı ikidir. Öyle tesirlerden sonra az evvelki vaziyetinde seçilmeyen sistemlere, simetrik sistemler diyoruz. Denilebilir ki simetrinin de azlığı çokluğu olabilir. Üzerinde hususi bir işaret olmayan bir küre, en simetriktir. Onu aynı noktaya, sonsuz sayıda varyantlarla koyabilirsiniz. Evvelki şekillerinden seçmek mümkün değildir.

Simetriği iki şekilde ele almak mümkündür.

1-Kuruluştaki beraber hisselerin sayısı (beraberden maksat, çevrilme işiyle birbirinden alınan hisseleri nazarda tutmaktır.)

2-Sistemi önceki şeklinden farklı kılmayan çevirmelerin sayısı.

Bunların her ikisi birbiriyle bağlıdır. Ancak sonuncu daha çok ele alınır. Bu maksatla mümkün olan çevirmeleri atom çevirmelerine uyguluyorlar. Öyle çevirmeler meydana getirirler ki mürekkepleri onlardan oluşturmak mümkün olsun. Konumuz nakışlara bağlı olduğu için yalnız düz zemin üzerinde mümkün çevirmeleri gözden geçirip burada gerek olacak elementer çevirmelere bakmakla kifayet edeceğiz. Kristal biliminde ona bağlı olan ilimlerde simetrik çevirme işlemlerin hendesi bölümlerine "simetri elementleri" diyorlar. Mesela, "nakletme simetri elementi adından anlaşıldığı gibi o şekillerde nakleden simetri elementi var ki orada aynı parça bir yönde pratik olarak ve sonsuz nakledilerek tekrar olunabilir. (şekil 1.a, b, g, d) Denebilir ki bu simetri elementinin hendesi tezyinatı ok şekli olmalıdır. ("→") Okun istikameti nakletme istikametini, okun ölçüsü nakil adımını gösterir. Bu kitapta verilen nakış misallerinin büyük çoğunluğunda siz çoklu nakil okları bulabilirsiniz. Şekil 2'den (a-g) ve diğerlerinden görebilirsiniz ki aktarma okunu muhtelif çeşitlerde bulmak mümkün olacaktır. Ancak bir şekilde (şekil 2-a) bu okların hepsinde iki muhtelif istikamette olan en kısa ölçülü okların hendesi çokluğu gibi olması söz konusu olur. Böylelikle bu kaidede seçilmiş iki nakletme oku nakşı tasvir etmek vasıtası gibi kullanılabilir. Okların üzerinde kurulmuş paralellik (genellikle) elementer kafes, okla-

ra ise kafes sabiti denilir. Kristallerin kuruluşunun nazari olarak bir şekil gibi iki ölçüde nakledilen (iki ölçüde periyodik) nakışlardan farkı, onların da üçüncü bir istikamette periyodikliğinin tekrarlanmanın olmasıyla izah edilir. İki ölçülü periyodik nakışlarda elementer kafesin numaraları, şekil 3'te ve onlara uygun nakışlar şekil 4'te verilmiştir. Mümkün olan bütün nakışlar bu kafes numaralarının birine malik olmalıdırlar.

Nakletmenin eski elementlerinden biri ve en çok rastlananı simetri düzlüğüdür. Çok vakit yanlış olarak simetri denildiği zaman bunu anlıyorlar. Simetri düzlüğü şekilde öyle hayali bir hattır ki bu hat boyu öbür tarafın uygun elementleri üzerine düşer. Buna misal olarak kepenek insan şekli verilebilir. Şuna burada açıkça ifade etmek lazımdır ki simetri eşitliği kristallik nakışlarda en az faydalanılan elementtir. Eski nakışlarda simetri durumunun olmaması onun (simetrik olmamasının) şekle statiklik (hareketsizlik, donukluk) getirmesi ve mürekkep sembollerden fonsuz nakış yapmakla meydana çıkardığı zorluklarla alâkalıdır.

Simetri okları öyle hayali hatlardır ki, onların etrafında şekil çevrildiğinde, şekil bir çok defa evvelki durumundan farklı olmaz . XI . tablodaki 4. nakış merkezinden gelen çizgi etrafında çevrildiğinde her 60° dolanmadan sonra şekil evvelki durumundan ayırt edilemeyecektir. Aynı durum tam çevirmede altı defa tekrar okunacaktır. Bu halde şeklin altılık simetri oku vardır . XI . tabloda ki eski Altay nakışlarının (2, 3) dörtlük simetri oku vardır . Dairenin "sonsuzluk tertipli " simetri oku vardır .

Bu simetri elementlerinden başka "kayma simetrisi doğrultusu" diye adlandırılan bir mürekkeb çevirme işi de müstakil element gibi işlenir ve çok yaygındır . Böyle simetri müstevisi türü iki simetri elementinin simetri müstevisi ve nakletme okunun birlikte tesiridir.(Şekil 1). Kayma simetri türüne en güzel misal kubik taşlardan örülmüş duvar taşı, bir istikamette giden adamın ayak izlerinin nakışı, çoğu ağaçlarda budakların ve yaprakların yerleşme nakışıdır. Nakışlarımızda bu simetri elementi geniş kullanılır.

Periyodikliği olmayan şekillerin (XI. tablo, 2-4) simetrisi ancak şekil 5'te gösterilen hallerden birisine uygun olabilir. Kristal ilminde olduğu gibi herbir hale "noktalı simetri" diyoruz. Mesela XI. tablodaki 4. nakışın sıra simetrisi 6'dır vs.

Şekil 3'te ise iki ölçüde periyodik nakışların mümkün simetri ölçüleri verilmiştir. Mesela, Berde türbesinin nakışının zemin grubu (R4)dür. Böylelikle, her iki halde şeklin simetrisini muayyen hale getirmek için oradaki simetri ele-

mentlerinin hepsini tayin edip cetvelde böyle elementleri olan grubun hangi sembolle gösterildiğini anlamak lazımdır. Muhtelif tür nakışların mümkün simetrileri A. B. Şubnikov'un bir sıra eserlerinde geniş işlenmiştir.

Dediğimiz gibi beraberlik anlayışının simetri için, onu tayin etmek için çok büyük önemi vardır. Biz beraberlik demekten, mukayese olunan şeylerde bütün elementlerin aynı olduğunu biliyoruz. Öyle ki beraberlik, bizim elementler üzerine koyduğumuz şartlardan ya da öğrenme vasıtamızın bu elementlerden hangisini görebilmesinde çok alâkalıdır. Şekil 1-ğ'de verilen tekrarlanmada nakış elementlerinin rengine fikir vermesek, tekrar olunma periyodunun uzunluğu iki defa azalır.

Böyle hallerde elementler arasında sistematik veya kaideli bağlılık olduğunda beraberlik müstakil simetri türü gibi ele alınır. Mesela, antisimetri gibi. XXVI. tablodaki "Ali" nakşını düşünün. Buradaki üç "Ali" kabarık, üç "Ali" de onların arasında oyma gibi verilmiştir. Kabarıklıkla, oyma birbirine ters olan elementlerdir. Buradaki üç "Ali" öbür üç "Ali" ile antiberaberdir. Böyle simetri türlerinin çağdaş fizikte özel önemi vardır. Anti-simetriye başka misal olarak eski Altay sanatından X. tablodaki 2. şekli gösterebiliriz.

Önemli hallerden birisi de "dinamik simetridir" . Aynı veya beraber hesap edilen parçaların ölçüleri arasında fonksiyonel bağlılığın olması dinamik simetrinin esas özelliğidir. Mesela spiral vs.

Anti simetri, dinamik simetri ve diğer simetri türleri nakış yapımında geniş imkânlı vasıtalardır. Çok vakit umumi şekilde simetri, hendesi kanuna uygunluğu özel durumunu hesap eder.

Yukarıda dediklerimizden anlaşıldığı gibi simetri, kuruluşun elementlerinin seçilmezlik, gayrı muayyenlik, bir cinslilik ölçüsüdür. Sanat eseri malumat taşımalıdır. Malumatın büyüklüğü parçaların çeşitliliğinin, simetri ise onların çeşitliliğinin azalmasını veya metnin büyümesini talep edecektir. Bu bakımdan simetrinin azlığı sanat eserine daha çok gereklidir. Ancak simetri, eserin göze çarpmasınI, kavranılmasınI kolaylaştıran bir vasıta gibi eserde tahrif olunmamak, hatırada kalmak imkanını da arttırır. Böylelikle mesele simetrinin olup olmamasında değil, onun optimatliğindedir.

Sabit malumat hacminde simetrinin maksimumluğu olmalıdır.

Simetri, forma yapmak için minimum vasıtadır. Şekil 1.e'de iç düzeni olmayan bir çizgi verilir. Siz onu simetri müstevi ile tekrar eden gibi formA alırsınız. Alınan şekli minimum iç kanununa uygunluğu bütünlüğü olduğunu göreceksiniz.

Ayrı ayrı simetri elementlerin tesiri de bu bakımdan önemlidir. Nakletme simetrisi; sonsuzluk, sınırsızlık, simetri okları;dinamiklik, simetri müstevileri(paralelleri); hareketsizlik, dayanıklık, denge tesirini veriyor. Simetri parçalarının türleri arasında bu bakımdan olan fark simetri- sanat münasebeti araştırılırken nazara alınmalıdır.

İlim ve Sanat

Canlılığın en umumi ciheti, kimyevi elementlerin kaideli hareketlerinin kendilerini irade etmeleri, dayanıklı olmak için daha da mürekkepliğe çalışmalarıdır. Ancak bu mürekkeplik öyle ölçüde, öyle kaidede olmalıdır ki, canlıya daha büyük imkânlar, daha büyük serbestlik getirsin. Aksi halde böyle bir mürekkeplik sistemin tersine inkişafına, yok olmasına sebep olur.

Entelektüel akıllı canlının inkişaf yolunda yeni bir imkan yeni bir serbestlik, ölümsüzlük imkanıdır ve hayatın ebediyyen anahtarıdır. Bu anahtarda hayatın en yüksek zirvesidir. İnsan yaşamak için, var olmak için çevreye uymaz, çevreyi kendisi için oluşturur. Bugünkü münevver insan, sade biyolojik varlıklar gibi, iptidai insan gibi şekilce değişerek daha münasip çevre oluşturarak yaşamıyor, istenilen çevrede kendi muhitini oluşturarak yaşıyor. İnsan uzaya uçarken kendi muhitiyle uçar. Bu misli görülmemiş hürriyettir. Öyleyse insan kozmik bir serbestliğe sahiptir. İnsan bu serbestliği tabiatı öğrenerek, ilim vasıtasıyla elde etmiştir. İlim, tabiat hakkında öyle bir kaideli bilgi sistemidir ki, insana kendi yerinin istediği gibi olmak ve biyolojik, psikolojik şahsiyetini saklamak imkanı verir.

İnsanın ilimden topladığı kendi dahili ve harici alemi hakkında günden güne derinleşen, aydınlaşan gerçekleri vardır. Lakin kainatın sırları, gelecek inkişafın istikameti vs. bütünlükte sona kadar açılan, göz ile görülebilecek kadar sade değildir. Açılan bu yolda sistemliliğin sanatla idare olunan duyguya, hisse ihtiyacı var.

Sanat fikri yüksekliğe yönelten his, duygu, estetik, muhit yaratmak vasıtasıdır. Yazarlardan bazılarının dediği gibi, sanat eseri aşka yeni pencere açmıyorsa, tabiattan başka bir şey değildir. Fikre gidilmesi gereken yolda uçurumlara rastlandığında hislere ve duyguya dayalı ve sanata dayanarak bu uçurumlar üzerinde köprüler kurulur. Muhitimizi “güzellik kanunları” ile oluşturmaya imkan verir.

İlimle temellenmiş sanat, insanın, hemasional muhit oluşturmak imkanını genişletir. İnsan, müzik esaretinde, silinmeyen tabiat manzarası esaretinde, tekrar olunamayan türkü esaretinde kalmıyor. İnsan hemasional serbestlik kazanıyor. Kendine her yerde biyolojik muhit oluşturabildiği gibi hemasional muhit de oluşturabilir.

Böylelikle ilim ve sanat insana kozmik serbestlik veren birbirini güçlendiren iki faaliyet sahasıdır. Her ikisinin objesi, tabiat ve insandır. Her ikisinin ideali gerçekliktir. Birininki ilmi, öbürünki bediidir. Ona göre de tabiat hakkında aynı gerçekliklerin hem bedii hem ilmi dille tasvirini yapmak hiç de tuhaf görülmemelidir.

"Göz görür akıl hükmeder" atasözünde derin hakikat vardır. Bir de öyle olur ki gözle aklın dedikleri aynı olmayabilir. Biz duyduklarımızı, düşündüklerimizi, gördüklerimizi, (onlar bize çok açık olsa bile) daima başkalarına hemen açıklıkla anlatamıyoruz. Bunu öyle bilmiş olsaydık en azından ilmi ve bedii keşifleri yeniden tekrar etmiş olurduk.

Böylelikle gördüğümüz, düşündüğümüz her şeyde söze sığmaz çok şeyler vardır. Birbirimizi ekseriyetle müşahede ile anlarız. Köroğlu destanının doğurduğu hisleri nasıl tasvir etsek azdır. Onu aynı vakitte devrin insanlarıyla dinlemek lazımdır. Belki bu zamanki nidalardan, bakışlardan bir şey okuyabiliriz. Ancak destanın nota yazısını istediğiniz bir yere gönderebilirsiniz. Ve onu çalmakla, estetik enformasyon kabul olunabilir. Biz destanını başka bir nota ile yazabiliriz, icra edildiğinde öz varlığını da saklayacaktır. Denebilir ki estetik enformasyon taşıyıcıları izomorf kuruluşlu olmalıdır. Aynı tür okunabilmelidir. Bizim eser hakkında konumuz, semantik malumatımız eserle izomorf kuruluşlu değil, biz eserdeki enformasyonu başkasına bütünüyle ifade edemiyoruz.

Yol ayırımındaki ışık farlarındaki renk sıralaması bize yolu nasıl geçmek hakkında semantik malumatlar veriyorsa, primitiv de olsa estetik malumat da verir. Beynin dışardan aldığı malumat iki hisseden ibarettir: semantik ve estetik. Bu hadiselerden birincisi beyinde yeni anlamlar, yeni sorular akla getirdiği halde, ikincisi, mürekkep konuların güzelliğine sebep olur. Ona göre de herhangi bir tabiat objesi semantiğiyle alakalı olmayarak, heyecan yaratabilen ve karmaşık yönelişli heyecanların oluşması için faydalı olabilir. Heyecan yaratmak, estetik ifade taşıyıcı olmak "şeylerin" keyfiyet özelliğidir. İster istemez şöyle bir soru akla geliyor: "Kâfi derecede var olan şeylerin oluşumu ile onların heyecan yaratmak keyfiyeti nasıl alakalıdır?" Bu sualin müspet cevabı olsaydı biz istenilen heyecanı oluşturmak için ya uygun oluşumu yapar, ya da bir başka heye-

canın kendisini oluştururduk. Teessüfle demek lazımdır ki, böyle bir bağlantının tabiatı muayyenlikten çok uzaktır.

Elbette şeylerin oluşumu ile onların doğurduğu heyecanlar arasında bazı bağlılıklar malumdur . Ancak bu bilgi oluşumun esasına konulamaz . Böyle bir bağlılık tamamıyla objektif olan kuruluş ve fiziki –kimyevi özellikler arasında muayyen şekilde iyi öğrenilmiyor. Şeylerin estetik tesirine, onların oluşturduğu heyecan muhitinin keyfiyetine gelindiğinde mesele daha da karışıklık arz ediyor .

Heyecan muhitinin kontret keyfiyeti olan estetik tesir, malumat menbaının kuruluşunun, bu malumatı beyne veren his organlarının, iş keyfiyetinin ve beynin çok şumullü ve karşılıklı alakasının neticesidir.Büyük yakınlıkla diyebiliriz ki, her bir estetik keyfiyetin kuruluşta esası olmalıdır. Oluşumda esas olan estetik malumat olmayabilir. Sadeleşebilir veya tahrif olunarak da görülebilir. Fakat kuruluşta esas olmayan estetik duyulamaz. Beyin, ferdi cemiyetle bağlıyor. Bu bağlılık ferdin görme kabiliyetine hususi önem verir. Beynin muhitle bağlı zenginliği ister semantik, isterse de estetik malumatın kabul olunması ve işlenmesinde hususi rol oynuyor. Başka bir ifadeyle, görmeye hazır olmak lazımdır, görme eğitimi gereklidir. İlk zamanlar hoşa gitmese de, sonraları fert için müsbet heyecanlar kaynağına çevrilen sanat eserlerinin olması bir olgudur. Biz bu konularda sanat eseri dediğimizde maksadı önemli heyecan muhiti yaratmak olan insanın yapıcılık mahsülünü nazarda tutarız. Böylelikle yön, yaratıcılık sanat eserinin varlık formasından bağlı olarak, muhtelif sanat yolları, sanat formaları, sanat çeşitleri var ve başkaları da olabilir. Yeri gelmişken bir ciheti kaydetmek istedik. Bu konulardan şu sonuç çıkmamalıdır ki, semantik malumatın kendi vasıtası ile estetik malumat verilemez.

Bu malumatları birbirinden tam ayırmak mümkün değildir. Mesela, mektup. Buradaki fikir aynı zamanda estetik malumat taşıyıcısıdır. Yazının güzelliği, derli-topluluğu gibi. Bunlar estetik malumat ile beraber yazanın keyfiyetleri hakkında semantik malumatlardır.

Kuruluş-malumat-simetri bağlılığına dayanarak diyebiliriz ki, estetik malumat taşıyan piramidin kuruluşu ve simetrisi, forma ve mezmun gibi kabul olunur.

Sanatların sade dilleri gibi kuralları, başka bir ifadeyle elementleri ve kurulma kaideleri vardır. Sanat hakkındaki konuların karışıklıklarının bir sebebi de sanatlardan birinin kuralını umumi sanat kuralına çevirme meylidir. Kitapta gösterilen numunelerden ve zengin minyatür sanatından açıkça görülür ki, bu

sanat eserlerinde zaman, feza, uzaklık-yakınlık tesiri oluşturmak hem maksadına hem de vasıtasına göre farklıdır. Burada perspektif konusunu verilmesi manasız olurdu. Çünkü bu hakkında bilgi verdiğimiz sanat kolunun gayesinden uzak ve gereksiz bir şey aktarışı olurdu. Avrupa sanatında gerçekliğin taklidi gibi böyle bir vasıtaya çok büyük ihtiyaç vardı. Ancak psikolojik tecrübeler gösteriyor ki, bu da şartîliktir. Perspektif kanunundan istifade edip iki ölçülü şekli üç ölçülü görmek için belirli bir hazırlık lazımdır. Mahiyeti kodlaştırma olan bu şartîliği başkası ile de değiştirmek olur.

Aslında taklide Avrupa sanatında çok büyük yer verilse de, şimdi sanat kanunuyla oluşturulan sanat eserlerinin hiç biri taklit değildir. Taklidi esas maksat gibi hedefleyen işlerin hiç biri asıl sanat seviyesinde olamaz. Sadece sanatkâr yakın duyguları seyircide oluşturmak için tabiat objelerinden, gözle görünen, işitilen şeylerden istifade etmiştir.

Aksi halde fotoğrafçılığın özü böyle realizm sayılmazdı. Çünkü obje öz değildir. Realizm anlayışının muhtevası daha geniştir.

Hakkında bilgi verdiğimiz sanat konularının banileri yaratıcılıklarının esasına tabiatın yaratıcılık prensibini koyup kristal oluşumunu daha aynılıkla tekrar eden nakışlar oluşturuyorlar. Dar manada bu da realizmdir. Çünkü sanatkâr, gözle görmediğini yapsa da tabiatta olanı yapar. Öyle görünüyor ki başka şekilde olamaz. Tabiatın en zengin prensipleri insanın oluşumunda kullanılmıştır. İnsan ise olsa olsa bu prensiplerden istifade edecektir. Böylelikle realizm fotoğrafla aynılaştırılsa çok darlaşır. Sanat eserine kıymet vermek hususiyetini yitirir. Bizce sanat eserinin realistliği onun bedii hakikat olması, onun sanat ve insanseverlik yönüdür. Bu bakımdan muhtevası, “dev’in” aldatılıp esirlerin kurtarılması ile bağlı olan “cüce’den” masalı bedii fıkraların bazılarından çok realistiktir.

Edebiyatta en çok müzakere olunan meselelerden biri de ilmî düşünce tarzının sanatı öğrenmeye yönelmiş teşebbüsleridir. Biz sanatşinasın sanatı öğrenmesi ve onu dahilî terim ve anlayışlarına ayırmasını nazarda tutmuyoruz. Sanat eserlerinin güzellik ve müspet heyecan yaratan şeylerin elementlere parçalanmasının ve bu keyfiyetle bağlı umumi ilmî anlayışlara getirilmesini nazarda tutuyoruz. Böyle bir gayret sanatkarlar tarafından hususiyetle çok kötü karşılandı. Ters renklerin renklere göre Newton münasebetini hatırlayın. Ters renk Newton’un renk ve ışık münasebetine getirdiği sadelikle uyuşamıyordu. O renge şair gibi, rengin onda yarattığı bütün düşüncelerle bir yerde bakıyordu. Bu

sanat eserlerinin tesirindeki mürekkepliğin ve sanat eserleri hayran ediciliğinin özüne mahsus ifadesinden başka bir şey değildir.

Sanatşinaslık daha da tabiatlaşabilir. Tabiat ilmi ile daha çok uyuşabilen ve son yılların sanatşinaslığındaki yenileşme buna çok güzel delildir. Böyle bir meyil, sanatı basitleştirmez, aksine onu zenginleştirir, sanat tarihini, sanat kollarının bağlılıklarının daha güzel ele almakta bize yardım eder. Sonraki konularımızda göreceğimiz gibi sanatın böyle bir bakımdan öğrenilmesi, onun entelektüel imkanlarının tabiatını ve istifadesini hayli aydınlatabilir. Çok maddelerin kuruluşu yüzyıllar önce açık imiş, biz tabiatın bu sırrını nakışlardan okuyabilmişiz. İster istemez "İlim sanattan daha ne okuyabilir?" sorusu meydana çıkıyor. Sanatla ilmin arasındaki bağlılığın açıkça izlenilmesi bakımından kristal nakışlar son derece önemli ve elverişlidir.

Kristalik Nakışlar Ve Kristallerin Kuruluşu

Şişelerden (camlardan) farklı olarak hakiki sert maddelere kristalik maddeler diyoruz. Kristal ise hakiki sert maddenin tabii düzgün satıhlarla-örtülerle örtülmüşüne diyorlar. (SiO_2) terkipli kristalden, şişeden farklı olarak kristalik (SiO_2) nin kuruluşu üç ölçüde –üç istikamette aynı şeklin tekrar olunmasından meydana gelir.

Şekil 6'da (SiO_2) kuruluşunu eşit projeksini başka ifadeyle iki ölçüdeki şeklini görebilirsiniz. Hayalinize getirin ki, şeklin derinliğinde de bir tekrarlanma olur. Şekildeki (a) boş ve büyük daireler, oksijen atomlarının işareti, (biz onların asıl görkemini dakik bilmiyoruz, bilsek de bunu şekilde vermek zor olurdu), küçük ve karartılmış daireler ise, silisyum atomlarının yerleridir. Kuruluşun çerçevesi alınan parçası, tekrar olunan parçasıdır. Siz bu çerçeveyi (iki ölçülü kafesi) şeklin istenilen yerine üst üste paralel yapıştırabilirsiniz ve bu vakit gene de çerçevenin tepeleri birbirinden hiç farklanmayan noktalara düşecektir. Her bir kristalik madde için böyle bir üç ölçülü çerçeve (kafes) göstermek mümkündür. Buna "elementer kafes" denir. Maddeden maddeye elementer kafesin tellerinin ölçüsü ve aralarındaki açılar değişebilir. Maddenin kuruluşunu (yapısını) öğrenmek, elementer kafesin ölçüsünü ve atomların kafesin içerisinde nasıl yerleştiklerini belirlemektedir.

Kristallerin yapısını şekilde göstermenin bir başka usulünü, kaidesini zamanımızın en büyük kimyacılarından biri, Laynus Polink teklif etmiştir. Bu kai-

deye göre, bir takım birleşmelerde, gayrı organik birleşmelerde, atomların durduğu noktaların en yakınlarını çizgilerle birleştirmek lazımdır. Elbette bu kaidelerin bütün özelliği ile bilgi almak hayli vakit alırdı. Ancak biz (SiO2) nin şimdiki kaide ile verilmesini (şekil 6-b) birinci şekille (şekil 6-a) mukayese etmenizi isterdik. Her bir siyah daire en yakın beyaz dairelerle (etrafında oksijenler) dördüzlü figür ortaya çıkarır. Çok örtülülerin düzlük üzerindeki şekli ya çok taraflıya parçalanacak, ya da yalnız çok taraflı olacak. Şekil 7'de bu münasebet gösterilmiştir. Böylelikle kristallerin düzlük üzeindeki şekilleri çok zaman böyle çok taraflılardan kurulan nakışı andıran bir şekil olur. Böyle şekillerde atomların yerleştiği yerler çizgilerin birleştiği ve çok taraflıların merkezlerindeki noktalardır. Hülasa, kistallerin yapısını başka kaidelerle de göstermek olur, ancak L. Polink'in teklif ettiği kaide kristallerin yapısı ile nakışların benzerliğini daha açık gösterir. Şimdi şekil 6-b'deki (SiO2) yapısı ile XIX. tablodaki nakışı mukayese ediniz. Bu benzerlikten çok, şekil manasında aynîliktir. İnsan fotoğrafı da, kendisi ile böyle benzerdir. Ne için böyledir? Hendesi nakışları yapan ustalar muayyen çok açılı yapıp, onların vasıtası ile sathı bir baştan öbür başa tam fasılasız, arasız örtmeye çalışıyorlar ve bu çalışmanın son nakışa götürüp çıkarmasını sağlıyorlardı.

İstenilen çok taraflıları, istenilen nispette getirip onlarla sathı böyle arasız örtmek mümkün müdür? Hem de öyle örtmek ki alınan nakışta iki ölçülük periyodiklik tekrar olunsun. Bizim konumuzda bu esas şarttır. Çok kolay gösterebiliriz ki, mümkün olan böyle nakışların hepsi A+B=C+2 formülünün mümkün halleridir. Bu formülde A elementer kafese düşen çok taraflıların sayısı, C çizgilerin sayısı, B düğümlerin sayısıdır. Buradan kolaylıkla bulabilirsiniz ki, düzlüğü bir çeşit çok taraflılarla örtmek isterseniz, bu çok taraflı ya paralel, ya üç açı, ya da altı açılı olmalıdır. Başka fikirler getirseniz bir cinsli şekli alamazsınız. Mesela beş açılı getirseniz düzeyi tam örtmek için sekiz açılı da getirmelisiniz. Hem de bunların nispeti şöyle olmalıdır:

Beş açılı (n) sekiz açılı (m) n=2 m=1

Böylelikle her bir hendesi nakışın kimyevi birleşmeler gibi formülü olacak ve kimyevi formüllere benzer nakış formüllerindeki çok taraflılığın nispetini gösteren edatlar tam ve küçük edatlar olacaktır.

Öyle nakışla, kuruluşun projeksi benzerliği buradan başlıyor. Yeterli maddenin yapısı, başka sözle madde nasıl oluşur? Tasavvur edin ki, her bir elementin özüne uygun çok taraflı var veya üç ölçüde çokgenleri vardır. Böyle hallerde madde kristalleşebilir ki, onun terkibine dahil olan elementlerin çok-

lukları üç ölçüde periyodik nakış oluştursunlar veya onların projeksleri eşitliği tam örten bir nakışa uygun olsun. Başka bir ifadeyle, eski ustanın nakış yaparken karşısına koyduğu maksatla kristallerin oluşma maksadı tam üst üste düşer. Usta kristalin uyumunu taklit eder. Her bir nakış böyle sayıda kimyevi birleşmenin umumileşmiş yapısı ve oluşma projesidir.

Genellikle eski dünyada kristalin ve maddenin yapısı hakkında tasavvurla atom anlayışı arasında muayyen derecede bağlılık vardır. Mesela, Lukretsi madde içinde atomların dizilişini, ağaçta yaprakların dizilişine benzetirdi. Şöyle de zannedilir ki, böyle bir fikir, muntazam sebebin muntazam neticesi olmalıdır kanaatinden meydana gelir. Doğrudur çünkü bizim her yerde usta adı verdiğimiz mimarlar yaşadıkların devrin ilimleri ile çok yakından ilgileniyorlardı. Ancak hendesi desen fikrinin kristalden geldiğini düşünmeleri doğru olmazdı. Hakkında bilgi verdiğimiz benzerlik, stili muayyenleştiren sanat taleplerinin benzerliğinin neticesidir.

Maddelerin kristal yapısı 1912 yılından itibaren öğrenilmeye başlamıştır. Maddenin küçük bir parçası üzerine röntgen ışını düşer ve dağılır. Dağılan ışınların faaliyeti ölçülür. Bu ölçülerden istifade edilerek matematik usüllerinin yardımı ile kristalin yapısı bilinir.

Röntgen kuruluş analizinin ilk neticeleri gösterdi ki hakiki sert maddeler, söylediğimiz gibi üç ölçülü periyodik yapıya sahiptir.

Kristalleri teşkil eden parçacıklar maksimum sıklıkta yerleşir. Bu cihet uzvî (organik) birleşmelerin yapısı daha açık görülür. XXXIII. tabloda organik birleşmenin molekülü, onun umumileşmiş dış konturu ve oluşturduğu kristalin yapısının şekli verilmiştir. Kristali oluşturan moleküllerin birbiri ile karşılıklı tesiri tek taraflı ve çok zayıf ise, yapının şeklini belirleyen esas şey moleküllerin mümkün olduğunca sık yerleşmesinden oluşur. Ancak bu şartlarda zayıf ilgilerle moleküller bir yerde durabilir. Bu kuvvetlerin sıklığı, molekülleri kristalde koruyabilir. Usta kûfî hattı ile yazılan sözlerden nakış yaparken onların arasız, maksimum sıklıkta yerleşmesini hedefler ve kristalleşmenin neticesine benzer bir netice alır. Başka bir ifadeyle, yazıdan oluşmuş böyle nakışların hepsinde organik birleşmelerin oluşum özellikleri ve genellikle kristallere ait olan elementer kafes, simetri elementleri olmalıdır. Buradan açıkça görülmelidir ki, kristallerin yapısının tasvirinde istifade olunan anlayışların büyük bir ekseriyeti değiştirilmeden desenlerin tasvirinde kullanılabilir ve bu ilmî incelik verir. Bir meseleyi de okuyucuların dikkatine getirmek istiyoruz ki, yazılardan öyle desenler oluşturulmasındaki zorluk, nakış yapanın önceden meselenin hallolup olmadığını

bilmemesidir. Usta önceden şeklin son halini bilmiyor. O yazının okunması için invaryant şartını gözleyerek sık yerleşme durumunu ayarlıyor. Bu durum oluşturulduktan sonra şeklin dikey materyalleri ve binanın yapılışı ile uyum meselesi hallolmalıdır. Bütün bu haller içerisinde sabit çoğunlukta en simetrik yapım büyük ustalık ister.

Bütün bu dediklerimizden aşağıdaki neticeler açıkça görülür:

-İnsan tabiatın oluşturduğu prensiplerden, yapıcılığında istifade eder ve idealde buna tam yakınlaşabilir.

-İnsanın yaptığı her şeyin tabiatta bir örneği vardır.

Şimdi Avrupa ülkelerinde kristallerin yapısının öğrenilmesi sahasında elde edilen neticeler tabii ki sanatta çok kullanılıyor. Parça nakışları muhtelif şeyler üzerinde benziyorlar, sanat nakışları, cam bezemeleri v.s.. Denilebilir ki, orta çağda halk sanatı ustaları bu kristalik nakışları tatbik maksadıyla kendileri yapıyorlardı. Hazırda her iki yolun inkişaf ettirilmesi ve kullanılması mümkündür.

a) Müstevî üzerinde muhtelif çok açılardan periyodik şekillerin sistematik olarak çıkarılması. Böyle şekiller hem mümkün kimyevi birleşmenin hem de kristalik desenin esası olacaktır.

b) Boşluğun periyodik olarak muhtelif çokgenlerinde doldurulmasının sistematik öğrenilmesi. Alınan neticelerin çağdaş mimarlık ve mümkün gayri organik birleşmenin mevcudiyetini halletmek için büyük ehemmiyeti vardır. Yeri gelmişken kaydetmek lazım ki, kristalik desenlerden hayli hissesine uygun mümkün birleşmelerin alınması da nazarı ehemmiyet kesbeder. Mesela, XIV.tablodaki nakışa uygun madde hala alınmıyor.

c) Mürekkep figürlerin sık yerleşme prensiplerinin belirlenmesi. Bu mesele şimdi polinom adı ile matematiğin hususi bir sahasına verilmiştir. (Önceki meseleler de matematikle çok ilgilidir.) polinom çok terimli demektir. Mesela, mümkün olan birçok karelerden biri şekil 8'de gösterilir. Böyle karelerden bir kare yapmak mümkün olur mu? Bu polinomların tipik sorusudur. Verilmiş figürlerden öyle bir fasılasız yer oluşturmak olur mu ki, bu yerin konturu talep olunan formaya yerleşsin. İstenilen figürden böyle talepleri yerine getiren nakış yapmak olmaz. Diyebiliriz ki örtme için götürülen ve hemen talebi karşılayan şekil, bilinen hendesi talepleri karşılamalıdır.

Yukarıda bilgi verdiğimiz meselelerin hallindeki görüşlerin bizim ilmî nakış yapıcılığının temelini kurmaya ve maddelerin verilen yapıya göre sentezinin ilmî esaslarını oluşturmaya büyük yardımı olur.

Nakışla madde yapısı arasındaki alaka aynı zamanda kimya meselelerine bir estetik getirir ve umumileştirir. Böyle bir işin ilmi oluşumunun, kimya tedrisi içinde son derece büyük ehemmiyete sahip olduğunu görmek zor değildir.

Nakış Yapımı

Nakışlar tasvir sanatının çok geniş yayılmış bir koludur. Hele temelden onun fonksiyonu, maksadı insan hayatına gerek olan şeylerden seçilmesi göz doldurması gibi önemi vardır. Bu bakımdan nakış yapımı şimdiki dizaynı da ihata eder. Elbette nakış yapımının imkanları yukarda dediğimiz gibi, başka maksatla sınırlanmıyor. Bir sembolik sanat gibi onun imkanları daha geniştir. O sosyal, dinî ve başak muhtevalı malumatlar taşımak imkanına sahiptir. Başka bir ifadeyle onda musikîye, lirikliğe daha yakın olan bir imkan vardır. Eski insanların tasvirî sanatlarının öğrenilmesi gösterir ki, nakışta az hallerde tabiatın bir bakıma taklidi, onun gözle görünen şekillerinin zamanla mücerretleşmesinin neticesi gibi gelirdi. Nakışın dahi iptidaî yapılış forması olması gerekir. Bu, umumi kabul olunmuş bir fikirdir. Şimdi yaşayan bazı kabile ve grupların primitif yapıcılığı bu fikirle çok yakınlaşır. Söz sanatında nakışa benzer şiiir şeklinde poetik umumileşmeler vardır. Dil grupları olduğu gibi, musikî ve nakış dili grupları da vardır. Dünya insanları medeniyetinin öğrenilmesi gösterir ki, bu dillerin sınırların genişlemesi, daralması sınır dahilinde zamanla baş gösteren değişiklikler bu dile sahip olan insanların yaşayış tarzlarından, sosyal dinamikliğinden, dininden doğan görüşlerin dakikleştirilmesi sanat tarihinin başlıca ve çok ilgili maksatlarından biri olmalıdır. Böyle bir tetkikin en azından iki tür ehemmiyeti vardır:

1-Alınan neticeler geçmişi öğrenmek vasıtası gibi ayarlanır

2-Sanatın şimdiki halini ve gelecekteki inkişafını doğru değerlendirmekte değerli bir esas olur.

Hakkında bilgi vereceğimiz, kristalik nakışların aralarında azami benzerlik, toprak beraberliği olan muhtelif devir insanlarının nakış dilinin mahsulü olduğunu gösteren olgular tesadüften çok uzaktır. Bu şu demek değildir ki, böyle nakışlar hem coğrafyasına hem zamana hem de etnik gruplara göre kesin sınırlandırılır. Halk sanatlarının karşılıklı tesirini aynı hayat tarzının aynı neticelere götürmesini nazara alırsak, böyle kesin sınırların olmayacağını tetkik etme-

den de görebiliriz. Konu yalnız böyle bir nakış yapma yolunun bir devirde, bir halkta, bir vatanda daha çok işlendiğinden bir yol bularak ilerleyebilir.

Kristalik nakış yapımı için en karakteristik cihetler aşağıdakilerdir:

1-Şekil sınırını, şekil motifleri sınırı ile belirlemek

2-Şekil motiflerinin maksimum sıklığı

3-Fon'un yokluğu veya onun şekil motiflerine çevrilmesi

4-Şekil motifleri çeşitliliğine ve karışık şekil alma kaidelerinin sayısına kanaat etmek

5-Simetriden forma (şekil) oluşturmak için istifade olunmaması, onun netice gibi alınması

Tabiat objelerinin yapısı hakkında önceden dediklerimizi hatırlarsanız, bu oluşturma prensiplerinin tabiatın oluş prensipleri ile mahiyetçe aynı olduğunun görürsünüz. Diğer taraftan şartların çokluğu şartı yerine getiren nakışların belirlenmesinde, toplanarak muhtelif devirlerin nakışlarını gözden geçirip burada onların en önemlilerini vermeye çalıştık.

İlk defa Berde Türbesi'nde bu hususiyetleri çok güzel bir şekilde üzerinde taşıyan nakışa rast gelmemiz ve nakışta "Allah" sözünün kullanılması ister istemez bu ustalık yolunun İslam dini ile bağlı olması fikrini ortaya atıyordu. Ancak böyle bir mükemmellik elde etmek için bu sanat yolunun tarihi çok eski olmalı idi. Halbuki ilk zamanlar bin yıldan önceye ait böyle nakışların bulunması hayret doğururdu. Sonraki değerlendirmeler gösterdi ki, bu yolun kökleri bizden önceki çağlara uzanıyor:

1-Bin Yılımızdan Önceki Kristalik Desenler:

Tarihçilerin yazdığına göre bin yıldan önceki birinci binlerde Orta Avrupa'dan başlamış Güney Çin'e kadar büyük bir sahada umumi adı skifler olan çeşitli dilli, ancak benzer hayat tarzlı, benzer düşünce tarzlı insanlar yaşamıştır.

Bu toplumlar için mühim olan cihetlerden biri de onların sanatları olmuştur. Çok zaman edebiyat da onların sanat yolunu skif "vahşi hayvan" stili diye adlandırmışlardı. Bu stilin mahiyetinin neden ibaret olduğunu göstermek için biz bu sanatı öğrenenlerden biri olan M.İ.Artamanov'un sözlerini, eşyalarla (silah, at, elbise) organik bağı olan ve bu manada fonksiyonel yahut dekoratif olan skif sanat stili realizm, bütün eşyaların sınırlı, önceden verilmiş formalara çok mükemmel uygunluğu, fezanın kullanılmasında icat ediciliği, yaratıcılığı ve kenar çizgilerin uyumlu açıklığı ile ifade olunur. Figürü dinamizmi ile birleşen

kapalı yapısı onun dekoratif tezyinatına uygun olan genellemelere ve deformasyonlara götürür".

Zorlamadan şunu görebiliriz ki, skif sanatı için burada gösterilen şartlar kristalik nakışlar için önceden verdiğimiz şartların aynıdır. IX-XI. Tablolarda bu stilin en karakteristik numuneleri gösterilmiştir. İster Avrupa'da, ister Çin'de, isterse de Orta Doğu ülkeleri ve Yunan medeniyeti tesiri altında şekillendiğini iddia edenler de vardır. Şüphesiz böyle bir iddianın psikolojik temeli vardır, bilmediklerimizi bildiklerimizle ilgili kılmak, en çok başvurulacak bir vasıtadır.

Burada getirilen misallerden şunu görebiliriz ki, eski ustalar ister hayvan şekillerini isterse de onların dinamik ve detaylarını büyük maharetle vermeye kadir olsalar da bu imkandan az istifade etmişlerdir. Böylelikle de kristalik nakışlar stilinin korunması sanat tapusu gibi bir şeymiş, skif sanat stilinde iki kol kesin ayrılır. Biri çok yayılma bulmuş hayvan şekillerinden stilize edilerek kompleks eserler meydana getirilmesi; ikincisi ise semantikliği bize ulaşmamış hendesi figürlerle şekil zemininin tam örtülmesidir. Sonuncu en çok keramik üzerinde görülür. Tuva Sibirya halklarının, Altaylıların, Orta Asyalıların halk sanatı öz menşeini bu kökten alıp onun motiflerini şimdi de yaşatmaktadırlar.

Karakum Çöllerinde yapılan arkeolojik çalışmalar gösterdi ki kristalik (hendesi) desenlerin tarihi, skiflerden de öncedir. VÖ. Tabloyu düşünün. Bunlardan en yenisi günümüzden önce III.binlere dayanır. Arkeologların getirdiği yorumlara ve yazdığına göre eski ressamlar zoomorf nakışlar yapmakta, vahşi hayvan dinamiği vermekte büyük maharete sahip imişler. Ancak hendesi desenlere üstünlük verilmesi onların daha çok yapılması bir estetik isteğin neticesi olmuştur.

Büyük ihtimalle skif stilinin Orta Avrupa'ya kadar yayılmasında Hunların büyük rolü olmuştur. Hunlar vasıtası ile Avar hakanlığına ait olan abidelere de rast gelinir.

Dikkati çok çeken meselelerden biri de skif stili eşyaların, nakışların Kafkas, özellikle de Azerbaycan'da bulunmasıdır. Bu nakışların çokluğu onların göçmen olmasına hayli şüphe uyandırır. Orta Asya'da olduğu gibi, burada da kristalik desenler daha çok yayılmıştır. VI-VIII. Tabloda Orta Kafkas ve diğer Kafkasya Cumhuriyetleri toraklarında bulunmuş nakışların en karakteristikleri gösterilmiştir. Güneş simgesi, skiflerde ve onlardan önceki zamanlarda çok yayılmış bir işarettir. Onun esasında Orta Kafkas ve diğer Kafkasya'da mürekkep kristalik desenler şeklinde yapılması çok önemlidir. VII. Tabloda gördüğümüz baskı (böyle stampların işlenme maksadı hakkında muhtelif fikirler vardır)

üzerinde olan bu nakışlardan biri aynı ile günümüzden evvel XVI-XX. Asra ait baltanın üstünde Orta Kafkasya'da bulınmuştur(VIII. Tablo). Şüphesiz böyle nakışlara Sivastika (güneş sembolü) denilmesinde çok büyük itibarilik vardır. Hendesi desenlerin dörtlük simetri okuna sahip olanların hepsinde Sivastika(güneş sembolüne) benzer şekil motifi görmek mümkündür. Mesela, XXVIII.tabloya bakınız. Burada (güneş sembolü) demek mümkündür. Ancak Orta çağlarda yapılmış nakışta "ALİ" sözü (علي) dört defa tekrar olunur. Bu yönden VIII.tabloda gösterilen baltaların üzerindeki güneş sembolüne benzer nakış motiflerini teşkil eder. Böyle nakışların yayılma sınırı biraz güneye inip Halâf medeniyetine kadar varır. (II.tablo)

Enteresandır ki, benzer nakışlar küçük Asya topraklarında da bulunmuştur. "Hacılar" diye adlanan yerde bulunmuş seramik ve stamp nakışlarını (III.tablo) Orta Asya Kafkas nakışları ile aynıdır. Böyle bir stil aynılığında temelsiz benzerlik olamaz.

Bizden önceki eski medeniyetlerin gözden geçirilmesinden ve bu konuda yazılanlardan şöyle bir neticeye varılır. Kristalik nakışların bu devirlerde en çok yayıldığı yerler gösterilenlerdir. Hendesî desenlerin çok yayılmış olduğu Eski Mısır'da şimdi desenler kronolojik yönden gençtir. Hem de onlarda simetrik desen teşkil etmek için kullanılmıştır; Desen özelliği gibi kendi kendine meydana gelmemiştir.(Şekil 9-10)

Şekil uyumluluğu, stilleştirme prensiplerine göre kristalik desen ile Amerika Hintlilerinin sanatları arasında çok uzak akrabalık müşahede olunur.

2.Sonuncu Binde Kristalik Desenler:

Kristalik desenlerin Altay örneklerinden sonra sonuncu binin başlangıcına kadar bu bulumdan önemli bir abideye rastlanmıyor. Şunu diyebiliriz ki, kristalik desenler o zamanki halk sanatında tabii hayatını yaşamaya devam ediyordu. İçerisinde yaşadığımız bin yılda kristalik desenlerin XI-XVI. yüzyıllara ait en güzel örnekleri Afganistan, Orta Asya, Kuzey İran, Azerbaycan ve Türkiye topraklarında bulunur.

Günümüzden evvel nakışın yaşama forması, muhtelif bezeli şeylerin kaplar, silahlar olduğu halde, son bin yılda onları yaşatan esasında mimarlık abideleridir. Elbette eski an'ane gibi nakışların maişet şeylerine tatbiki, halk sanatımızda işlenmesi evvelki kaidede devam ediyor. Kristalik nakışları- hendesi tezyinatları (mahiyetçe bunlar çok yakındırlar) şimdiye kadar yaşatan mimarlık abideleri –mescitler, minareler, kümbetler, türbeler, kervansaraylar, medreseler yapılış tarzlarına göre çok sadedirler. Ancak bu sadelik zahiridir ve mürek-

keplik oluşturmak becerisinin azlığından ileri gelmez. Abideler fonksiyonlarına, ananelerine sadık kalmakla etraf muhite uygun olmakla güzellik kazanırlar. Maksimum sadelikle de güzelleşirler. Bu demek oluyor ki, anlayışın başka bir çıkış formudur.

Bu yukarıda saydığımız, ülkelerin hepsinde korunmuş abidelerin esas ve en genel yönüdür. İkinci umumi yön âbide yüzeylerinin nakışla maksimum sıklıkta doldurulması, yüzey sadeliğinin nakış çokluğu ile süslenmesidir. Bu hususiyet, sayılan ülkelerin musıki medeniyetinin de esas hususiyetidir.

Orta asır nakışlarını üç grupta ele almak mümkündür:

1-Bitki, canlı şekillerinin stilize edilmesinden oluşanlar

2-Nakış motifi gibi semantikliği çok vakit bilinmeyen hendesi figürlerden yapılmış nakışlar.

3-Arapça yazılardan yapılmış bitkiye benzer ve hendesi tezyinatlar.

Birinci grup nakışlar bakımından hakkında bilgi verdiğimiz ülkeler komşu ülkeler değildir. Mesela, saydığımız ülkelerdeki genellikle bu tür nakışla bezenmiş 10. asır abideleri Sâsâni ve Eski Mezopotamya, İslâm geleneğine uygun düşer.

İkinci grup nakışlara gelince, o devrin minyatürlerinde olduğu gibi bu nakışlar armoni yaratan, boşluk dolduran, geçitler oluşturan umumi nakış kompozisyonlarının ritminin ölçüsünü teşkil eden bir vasıtadır. Orta Çağ abidelerinde çok miktarda hendesi nakışlarla süslemeyi daha evvel Sibirya, Eski İran, Bizans, Mısır ve Yunan halkları tarafından yapılmıştır. Başka bir ifadeyle Eski Dünya nakışlarından geniş istifade olunmuştur. Bu bakımdan aynı nakış türünün coğrafyasını izlemek çok önemlidir. Çünkü bu iş için materyal oldukça zengindir. Bütün bunlarla beraber hakkında bilgi verdiğimiz abidelerin çok seçilebilen ilginç yönü; yazılardan kûfî hattı ile yazılmış, hendesi nakışları korumasıdır. Böyle nakışların en çok ve en temel bulunduğu abideler önce de dediğimiz devre ülkelerine aittir.

İlginç olan şurasıdır ki, bu stilin gösterdiğimiz hangisinden başlayıp hangisinde bittiğini açıkça takip etmek mümkün olmuyor. Öyle ki, hepsi birbiri ile bağlı bir durum ortaya çıkarıyor. Buna bakmayarak bizim elimize geçen materyallere esasen diyebiliriz ki, yazılardan hendesi tezyinat yapmak XII.asırda İsfahan, Nahcivan, Gazvin ve Erazne'de, XIII.asırda Konya'da, XIV.asırda Berde, Isfahan, Tebriz, umumiyetle Kuzey Azerbaycan ve Orta Asya'da, XV.asırda ise daha çok Orta Asya'da vardır.

Belki de o devirlerin tarihi hadiselerini dikkate alsak, böyle bir homojenik bağlılık çok da ilginç görünmez.

Biz elbette meseleye tarihi yönden bakmadık ve bunu beceremezdik. Ancak onu akla getirmek lazımdır ki, hakkında bilgi verdiğimiz devirlerde gösterilen ülkelerde Selçuklular, Gazneliler, Harzemşahlar, Anadolu Selçukluları, Atabegler ve İlhanîler hükmediyorlardı. O devirde mimarlık en kıymetli sanatlardan biri idi ve mimarlık entelektüel mesele olarak ele alınırdı. Bu ülkelerin klasik edebiyatının filizlenmesinin de aynı devirlere tesadüf ettiğini nazara aldığımızda, bu devir İslâm şarkı sanatının uyanış devri diye adlandırmaya büyük mesnedimiz olur. Göründüğü gibi uyanış siyasi aktiflikle, edebiyat ve halk sanatına dönüşle başlıyor. Büyük bir vahdetle birleşen bu sanat kolunun, özellikle Batı edebiyatında İran ve bazan İslâm sanatı diye adlandırılması doğru değil ve böylesi fikirlerin hiçbir ilmî esası yoktur. X.asra kadar İran sanatı örnekleri bu sanatın sözde İran'dan yayıldığına hiçbir mesnet vermiyor. Avrupa ve Hint sanat dillerinin esaslı bir temsilcisi gibi İran sanatı daha çok Yunan ve Hint sanatına yakındır.

Önce de gösterdiğimiz gibi hiçbir halk özünde bir nişane saklamadan tamamen medeniyetine başkasına veremez. Herhangi bir sanat numunesinin kime ait olduğu meselesi ilmî ehemmiyet kesbederse, bunun en güzel halleri arasında "halkın eski sanat geleneklerinde benzer şeyler olur mu?" "halkın şimdiki sanatında bu gelenek yaşıyor mu?" sorularına cevap olmalıdır. Yukarıda adlarını verdiğimiz ülkelerin halk sanatı (halı, kilim, v.s.) XI-XV, asır mimarlık nakışı prensiplerini olduğu gibi koruyor.

Bir dil, başka dillerden ilk önce özüne uygun, fonetik yapısına uygun, gramer yapısını bozmayan sözler getirdiği gibi, nakış dili de böyle bir kural ile zaman ve mekanca komşu olan nakış dillerine, nakış yapımına tesir eder. Hakkında bilgi verdiğimiz sanat kolunun İslâm adına çıkarak ya da Azerbaycan, Türk, Özbek, İran, Afgan sanatlarına parçalanarak sun'î bütünlüklerde öğrenilmesi değil, sonuncu binde Afganistan, Orta Asya, İran, Azerbaycan ve Türkiye'yi içine alan çok gelişmiş bir sanat kolu gibi öğrenilmesi, bu sanat kolunun gösterilen toprakların söz sanatı, önceki bindeki sanatları ile ilgilendirmesi, fikir tarzı ve siyasi hadiselerin halk sanatı ile mukayeseli öğrenilmesi, başlangıçların tabiatını aydınlatmak yolunda geniş ufuklar açar.

Buna ilave olarak, gelecekte göreceğimiz gibi, bu sanat kolunun çağdaş sanat kolları (dizayn ve mimarlık dizaynı) ile çok ilginç alakası vardır.

Yeri gelmişken okuyucuların dikkatini çok yayılmış bir konuya yöneltmek istiyoruz. Güya Orta asırlarda mimarlık nakışlarında insan ve hayvan şekillerinin yapılması İslam dini ile bağlıdır! Denilebilir ki sanat din tesiri altında da olabilir. Mesela, Avrupa rönesansının esas konusu dini mevzudur. Ancak sanatın esas kanunları, öz mantığı vardır. Sanat, tabiatı fotoğrafik olarak takdim etmediği gibi din ve başka sahaları da olduğu gibi kendi işi gibi ele almaz. Bilgi verdiğimiz sanat kolunun günümüzden evvelki asırlarla bağlı olduğunu akla getirdiğimizde ve minyatürlerimizin sayısız, hesapsız insan ve hayvan şekilleri ile bezendiğini hatırladığımızda, nakış yapımına İslamın tesiri meselesi böyle anlaşılmaz. Böylelikle İslâm eskiden halkımızın nakış yapmak yolu olan bu yola (bir çok halklarla birlikte umumi nakış dilimize) etki etmemiştir. İslâmla bu durumun ne zıddiyeti ne de umumiliği olmuştur. Kur'an yazılarının kûfî hattı ile nakışa çevrilmesi hiç de bu nakışların estetik değerini azaltmıyor ve çoğu zaman bu yazılar okumak için yazılmıyordu. Bütün bunlar o devirde herkesin ezberden bildiği sözlerdi.

Bin yılımızla günümüzden önceki bin yıllarda nakış dilimizin arasındaki bağlılığı açıkça görmek için VII.tablodaki (5, 7) şekilleri XXVIII.tablodaki şekille mukayese ediniz. Halkın ustalık potansiyeli, yapımcılık yolunun hepsi onda yaşıyor. Helelik, organizmaya lazım olmayan gen gibidir. Realize olmasına imkan sağladığı zaman bu gen işe yarıyor, binlerce yıl geçse bile. Genç şairlerimizden biri "gen yaddaşına" uygun olarak "kan yaddaşı"diyor. Çok güzel bir analizdir.

Günümüz Kristalik Desenleri

XVI. asrın sonlarında kristalik desenlerin mimarlık abidelerinde kullanılması mimarlığın kendisi ile ayrılmaya, sönmeye başlıyor. Semerkant'ta Timurlular mimarisi sonuncu ve en kuvvetli akortlar olur. Kristalik desenler oluşturma yolu ancak minyatürlerde ve halk sanatında stafil bir kaide ile korunur.

XIX. asrın ortalarında kristalik desenlere dönüş aşikar şekilde Avrupa'da müşahede olunur. Bu dönüş, Gökhan Sezen gibi şark sanatının tesirini duyan büyük sanatkarların ve gelişmekte olan dizayn sanatı ustalarının eserlerinde açıkça hissedilir. Bu eserlerde şekillerin aynı kurallı oluşu, sonsuzluk, ideal tamlık gibi arzu edilen maksatlar idi .Dizayn Sanatında bu yön öyle bir fikirden geliyordu ki, güzellik, şeylere(nesnelere) yapıştırılmamalıdır, onların kendisi de kendi hususiyetlerinde olmalıdır. Bu meyil ister istemez yapıya ve desene götürüyordu. Böylelikle de şekil elementlerinin hepsi aktifleşir ve fon kendi yapısına aktif olarak dahil olur. Gördüğümüz gibi çağdaş dizaynın temel prensipleri gü-

nümüzden önceki dönemlerde yapılmış kristalik desenlerin yapılanma prensipleriyle aynıdır.

Şimdi prensipleri yüzyılımızın başlangıcı etrafında kübizm, analitik kübizm, neoplastizm, konstrüksizm gibi sanat cereyanlarında işlendiğini açıkça görüyoruz. Bu cereyanların Pikasso, Mandrian, Klee gibi görkemli görünüşlü eserlerinde desenli şeklin fona (mekâna) ve figüre(resme) bölünmemesi onların ustalığının en temel özelliklerinden biridir. XXXVI. tabloda(3, 4) böyle iki nümune verilmiştir. Gördüğünüz gibi bu şekillerin estetik tesir mekanizması ile Kufi yazılardan istifade edilerek yapılmış desenlerin estetik tesir mekanizması aynı olmalıdır. Elbette eski nakışlardan ritmlik, semantik manalılık onları daha zengin ederdi.

İdealin yerine getirilmesi ile ideal arasında mesafe olması normaldir. Konstrüktürizm ve benzer cereyanların "sadeliği yaratmak, sentez yapmak" arzusu çok derin manalı olarak büyük eserlerin oluşma prensiplerinin esasına konulan bir arzudur. Sadelik oluşturulduğunda, estetik tesirlidir. Başka bir yön, bu oluşum yolunda tabiatın ilk bakışta duyulmayan gizli konularının ortaya çıkarılmasıdır. Ortaçağ nakışlarımızdan ne kadarının şimdiki gibi öğrenilmiş madde yapısı ile tam tamına aynı olduğunu hatırlarsak, bu gözlemin çok akla yakın bir şey olduğunu açıkça görürüz.

Tabiatın form oluşturma prensiplerini duyarak yeni formlar oluşturmak veya bu prensipleri form oluşturma esasına koymak, hem kristalik nakış yapımı, hem de çağdaş resmin sanat kollarının en temel prensipleridir.

Böyle bir münasebeti birçok misallerde göstermek mümkündür. Ancak sadece Fransız mimarı Le Karbusye'ye müracaat etmek kâfi gelir. "Hendese----esastır". Dâhî mimarın yazıları ve işleri ile tanışmak açıkça gösterir ki, o, hendese denildiğinde entelektüel gücünü nazarda tutar, ve onu primitif anlayışa karşı koyar. Bu dâhî mimarın fikrince, eserde vasıtasız tabiat dışında hiçbir şey olmamalıdır. Her şey onun kanunlarına tabi olmalıdır. Böyle olunca da o zamanları yaşar ve bizi sanat eseri gibi hayran bırakır. Bu cihetten Le Karpusyen'in aşağıdaki sözleri de son derece önemlidir. "Yüzyıllık tahlilden, incelemeden sonra muasır sanat ve fikir, tesadüflerin sınırını geçmeye başlar ve hendese onları matematiksel kaide ve armoniye götürür. Bu meyil gün geçtikçe güçlenir."

Bu sözler sanatkârların, halk sanatının idealini, felsefesini hatırlaması için son derece kıymetlidir ve derinlemesine öğrenilmelidir. Diğer taraftan, bütün bunlar gösteriyor ki bugünkü birçok resimli sanat dallarımız çağdaşlıkla kucak-

laşan eski sanatımıza ilgisiz kalmamalıdır. Kristalik desenler çağdaş sanat bakımından Avrupalı(Hollandalı) Moris Esher'in yaratıcılığında özel ehemmiyete sahiptir. Avrupa'da eski sanatkârların kûfî yazılardan nakış yapma prensibi ile ilk defa nakış yapan M. Esher olmuştur. O, asrımızın yirminci yıllarında İspanya'daki müslüman abideleri ile tanıştıktan sonra harfler(sözler) yerine canlı şekillerden istifade ederek, nakışlar yapmak yoluna gitmiştir. M. Esher, nasıl etkilendiğini şöyle anlatıyor: "Araplar zemini aynı şekille fasılasız doldurmakta usta idiler. Çok üzücü ki onların dini, şekli(resmi) yasaklamıştı! Bana öyle geliyor ki bazen onlar mücerret hendesi figürlerden daha gerekli olan canlı şekillerini bu maksatla yapmaya daha elverişli idiler."

Gördüğünüz gibi, M. Esher'in sözlerine göre bu nakış yapma işi Araplarındır! Zaten Esher başka türlü diyemezdi. Dış edebiyatta bir kural gibi vakti ile İslam dininin hüküm sürdüğü ülkelerin halklarının başarıları ya İslam, ya da Arapların adıyla ifade edilir.

Esher'in kristal ilmiyle tanışması, Ortaçağ sanatkârlarının keşfettiği sık doldurulma nümunelerini yeniden keşfetmeye imkân verdi. Elbette M. Esher'in ortaya koyduğu sadece kristalik desenlerden ibaret değildir. O, araştırmacılık prensiplerine sadık kalarak birçok başka önemli sanat nümuneleri ortaya çıkarmıştır. Onun eserleri son zamanlar ilmi gazetelerin sahifelerinde, kitaplarda çok sık müzakere olunur. Sebep, dediğimiz gibi, bu yolun çağdaş ilimle tek simetriğe göre değil, çok da güzel ahenkli ifade tarzına sahiptir. Biz, M. Esher'in eserlerinden ikisini burada vermeyi gerekli gördük. (XVI. tablo:1, 2). Böylelikle M.Esher şunu kesinleştirdi ki, bizim kıymet vermediğimiz sanat dalımız bugün için de önemlidir ve o, bazılarının düşündüğü gibi, resim yapımını sınırlamıyordu, ancak ondan daha güçlü entelektüel ve büyük sanatkârlık talep ediyoruz.

Biz bu yolun bu gün de kullanılmasını, tekrar da olsa, üzerinde durmak için çeşitli zamanlarda yapılmış tabloları kronolojik sırayla vermeyi kararlaştırdık.

İster zaman ister mekân derinliğine, isterse de ilk bakışta bağlılığı görünmeyen bilgi sahalarına çok geçici bir bakış! Biz burada "sonsöz" demenin her kitapta olduğundan daha çok zor olduğunu açıkça biliyoruz. Zaten bizim bu kitapta söylediklerimiz çok eski tarihli önemli bir mesele için "önsöz"den başka bir şey değildir. Önce de dediğimiz gibi okuyucu dikkatine takdim olunmak için seçilmiş şekillerle meseleyi, öyle bir yazmak istedik ki, okuyucu bu şekiller arasındaki sırayla bir fikir sistemi olduğunu düşünsün.

Fakat yazıda ifade edildiği gibi, bu fikir, sistemden çok incelenilmesi ve öğrenilmesi istenen sualler sistemidir. Biz kristalik eserlerle meşgul olanların, sanat adamlarının, sanat tarihçilerinin, ilim ile sanatın bağlılığını araştıranların ve genellikle, sanatla uğraşanların dikkatini çekmek için bu önemli meseleye ilk girişi, maksada uygun bildik. Biz ümidimizin gerçekleşeceğini zannediyoruz ve burada verilmiş tablolara 1978 yılındaki kristalografların büyük ilgisi, bu umudumuzu daha da güçlendiriyor.

Tabloların Açıklaması

TABLO I: Mezin durağından (Novgorod - Severik şehrinden 25 km aşağıda Desna çayının sağ sahilindedır.)bulunmuş Paleolit devrine ait nakışlı kuş figürleri

Bu nakışların skiflerin yaşadığı kuzey topraklarından bulunması ve nakış yapımı stilinin Tomsk etrafında ve günümüzden önceki Kafkaslarda müşahede olunması bu yerlerin medeniyete bağlılığına işarettir.Mukayese etmeden de hissedebiliriz ki, bunlar kufi hattı ile orta cağda duvarların nakışlanmasının günümüzden önceki dönemlere ait benzerleridir.

TABLO II: Halaf medeniyetine ait seramik üzerindeki nakış numuneleri (Bin yılımızdan önceki VI.binin sonu ile V.binin üçüncü çeyreği arası.Kuzeyde Tavr dağı, güneyde Orta Koşa Çayları, batıda Aralık denizi, doğuda Zagros dağı arasında ki topraklardır.) Hendesi motiflerin ;tipik numuneleridir.Bir ölçüde aktarma simetrisi elementi gibi şekil apısı için kullanılmıştır.Eski Mısır motif yapımı ile benzerlik gösterir.

TABLO III: Hacılardan (Türkiye)alınmış bin yılımızdan önceki VI. binlere ait keramik (1-3) ve kil mühürler (4-5) üzerinde nakışlar.

Keramik üzerinde yapılmış nakışlar stillerine göre Türkmenistan'da ulunmuş günümüzden önceki keramik nakışlarını hatırlatır.(V. tablo). Mühürler üzerindeki labirente benzer işaretlerin eşleşme tarzı fonsuzluk ve sık yerleşme metodu ile yapılmıştır.

TABLO IV: Çulim Çayı'nın yakınlarındaki Desyatovo yerleşim yerinden (Batı Sibirya, Tomsk Vilayeti) alınmış Tunç devrine ait keramik üzerinde nakış.

Şeklin simetri grubu (R2)sembolü ile gösterilir. Fonsuzluk ve sık yerleşme metodu ile yapılmış bu şekilde beyazla yapılmış nakış kara ile yapılmış kadar zengindir. Şekilde iki ölçüde sonsuz tekrarın verebileceği statiklik birden beyaz, birden kara oluşu, ayrı görülmesi ve ara merhalelerde birbirini mükemmel tamamlayan bu nakış uygunluğunun oluşturduğu dinamiklik ile sağlanır ve

nakış dirilir. Bu sonsuzluk ve sık yerleşme metodu ile yapılmış bütün nakışlarda vardır. Bu nakışı Orta çağlarda kufi hattı ile yapılmış nakışlara çok benzeten görüşler de aynı yapım yolunun neticesidir. Nakış motiflerinin semantiği malum değildir. Şu imkan dahilindedir ki şeklin yapımındaki zorluğu duymak için ihtiyari nakış motifinden benzer şekil yapılsın.

TABLO V: Güney Türkmenistan topraklarından (Koksur, Karatepe) alınmış bin yılımızdan uç bin yıl öncesine ait keramık kaplar üzerindeki kristalik nakışlar.

Devrine göre, Hendesi motiflerin mükemmel numuneleridir. Şekildeki tuhaf cihetlerden biri de şudur ki, buradaki, nakış motifleri bu güne kadar Türkmen, Azerbaycan halı ve kilimlerinde yaşamaktadır. Üçüncü şekildeki nakışta simetrik zeminin maksatlı bozulması açıkça görülür.

TABLO VI: Kazak reyonunun(Azerbaycan) Sarıtepe eski yerleşim yerinden bulunmuş dairevi kil mühürler(bın yılımızdan iki bin yıl öncesinin sonları ve ilk bin yılın başı).

TABLO VII: Cumhuriyetimizin batısında Kazak ve Ağıztafa (denıldiğine göre, “Oğuz Tayfa” olabilir). Şehirleri etrafında arkeologlarımızın bulduğu nakışlar. Günümüzün özlü gelişmesini karşılayan bu simetrik nakışlar bin yılımızdan önceki iki bin yılının sonu ve bin yıllarının başında yapılmış olması hesap edilir. Bu nakışların, bu stilli başka nakışlar gibi, ne demek olduğu, onları taşıyan manaların hangi maksat için kullanıldığı hakkında bugün bir şey söylemesek de, ustalarının estetik alemi ve duygularını kaleme almaları konusunda çok şey diyebiliriz. “Estetik fikrini son merhalesine kadar umumileştirmek arzusu” bunlardan en mühimidir.

Bu nakışların bizim için çok büyük kıymeti vardır. Onlar Ortaçağ nakış yapımının, hele de günümüzden evvel var olduğunu gösterir. 5 ve 7. nakışlara bakın. “Ali' nakışı ile (Tablo XXVIII) karşılaştırın aynı simetriyi ve aynı yapım tarzını görürsünüz. 1, 5, 7 (Kazak, Sarıtepe), 3 (Kazak, Töyretepe), 6 (Kazak, Babaderviş) nakışlarının simetrisi “4” dür. Yani dörtlü simetri oku vardır. 2. nakışın (Kazak, Sarıtepe) ikili (2 noktavi grubu) simetri oku var. 4. nakış (Karabulak) asimetriktir. Ancak diğer nakışlarla aynı stilde fonsuzluk ve sık yerleşme arzusuna göre yapılmıştır.Cumhuriyetimizde ve onunla komşu topraklarda bu nakışların benzerini izlemek, onların semantikliğini öğrenmek en önemli meselelerden biridir.

TABLO VIII: Tli kenti (Kuzey Osetya muhtar vilayeti) yakınlarından alınmış bizim bin yılımızdan önce XII-X. asırlara ait tunç baltalar.

Tli baltaları üzerindeki nakışlar fonsuzluk, sık yerleşme usulune göre yapılmıştır.Bin yılımızdan önce Kafkasya ve çevresinde bu tip nakışların yapılması ve onların realize edilmesi meselesi acilen kendi çözümünü ekleyen meselelerden biridir.

TABLO IX: Eski Altay medeniyeti numunelerindendir.Bin yılımızdan bin yıl öncesinin ortalarına aittir.

1- ikinci Başadar Kurganından alınmış Sarkofak kapağı üzerinde kazıyarak işlenmiş dağ koçu şeklidir.

2- Birinci Tuekt Kurganından alınmış keçeden kesilerek yapılmış boynuzlu felenk şekli.

Her iki şekilde, ister realistik bakımdan, isterse de simetri ve ritm ile umumileştirilme bakımından hayret verici ustalık ifade ederler. Dağ koçunun ayaklarının birbirine munasebetinde simetri, bedeninde büyük lekelerin yerleşmesi ve dinamik simetri vasıtası ile boynuzun ve büyük lekelerin çizgilenmesi, fantastik boynuzlu felengin dinamik simetri ile yapılmış boynuzu, beneklerinin, tırnaklarının simetrisi ustaların simetri ve ritm hislerinin yüksekliğine delalet eder. Her bir mürekkep şekil için maksimum simetrinin bir kural olduğu açıkça anlaşılır.Altay Medeniyet numunelerinin böyle zenginliği bazen •araştırmacıların, buraya numunelerin nereden getirilme olduğunu bilmesi konusunda temel teşkil eder. Bu temel neden Altaylar'da böyle bir medeniyet ortaya koyuyordu. Sorusunu izah edecek kadar esaslı değil. Numunelerin getirildiği yerler gibi işaret edilen ülkelerin ne önce ne de sonra benzer medeniyetleri olmamıştır.

TABLO X: Eski Altay medeniyeti numunelerindendir.(Bin yılımızdan bin yıl öncesinin ortalarına aittir.)

1- Grifonlar (efsanevi ruh kuşu) birinci Tuekt Kurganından (Büyük tuekt kurganları dağlık Altay Muhtar vilayetinin Onguday reyonunun Ursul çayı vadisınde yerleşmiştir.) alınmış at şekilli nakıştır.

2- Grifonlar-İkinci Başadar kurganından (ikinci Başadar kurganı karakol çayının sol sahilinde, onun Ursul çayına döküldüğü yerin 20 km uzağında yer alır.) bulunmuş at tezyinatı.

Her iki şekilde iki simetri oku vardır.Fonsuzluk bakımından ikinci daha önemlidir. Grifonların üst süsleri, dinamik simetrinin bu medeniyet için esas olduğunu açıkça gösterir. Başka yerlerde bu şekilleri simetri bakımından akla getiren şekillerin stilize alınarak bu fonlardan sembollere çevrildiği anlaşılabilir.

TABLO XI: Birinci Tuekt kurganından çıkarılan deriden (1-3) ve iç kabuğundan (4) kesilmiş eyer bezemeleri, Birinci Pazırık kurganından (Birinci Pazırık kurganı Doğu Altay'da, Tuva Muhtar cumhuriyetinin komşuluğunda, Talaş Gölu'ne-Altun gole dökülen çalısman Çayı ile onun kolu Başkays arasında uzanan Çalışman sıra dağının kuzey yamacında yerleşmiştir.) çıkarılan deriden yapılmış at kuyrukluğu üzerinde nakışlar (5-6). Simetrik şekillerin çok önemli numuneleridir.

Sonuncu iki şekil antisimetrik (konturuna göre aynı olan figürler, renk ve başka hallere göre aynı değil, daha doğrusu tersinedir. Beyaz-siyah.kabarık-çökuk v.s.) bakımdan önemlidir. Başka bir ifadeyle, asimetrinin sanatta en ilk numunelerindendir.

TABLO XII: 1094 Yılında Fatımiler devrinde Mısır'da yapılmış mescidin üzerindeki nakış - çimento silikatlerinden "Ca2Si2O7(OH)6" terkipli birleşmenin Fliobarit minerallerin projeksiyonudur..

TABLO XIII: Mescid-i Cuma (Isfahan XII. asır) nakışın umumi görkemi "4" simetrisine sahip olsa da, madalyonların içerisinde yazılmış sözlere simetrisi kalmıyor. Yazılan kufi hattı ile sık yerleşme nakışlarına en güzel numune teşkil ederler.

TABLO XIV: Isfahan, Mescid-i Cuma nakışlarından biri mümkün seolitin kuruluşunun projeksidir. Zeminin onbeş ve üç açılarla arasız, periyodik yolla doldurulmasının simetrik hali. Müstevî(düzlük) grubu.Cmm'dir

TABLO XV: Mağara mimarlık abidelerinden birinin (XII.asır) üzerini bezeyen nakış. Sonraları değişik varyantına komşu ülkelerde de rast gelmek mümkündür, iki ölçüde periyodik olan bu nakışın mustevi grubu. Gim'dir.

TABLO XVI: Berde türbesinde "ALLAH" sözünden istifade edilerek nakış yapılmıştır. Bu söz şekilde gösterilen varyantlarda tekrar olunabilirdi. Fakat usta onları aşağıdan sağda yerleştirilen gibi dörtlük ("4") ok etrafında gruplaştırarak nakış oluşturmaya başlıyor.

TABLO XVII: Berde türbesinin (1322) üzerini örten yazı nakışıdır. Sözün hatlarının silindirik kabartması ile 45° lik açı oluşturması şekle dinamiklik verir. Onu daha da çekici yapar. (XXIX. tablo ile mukayese ediniz.)

TABLO XVIII: Berde türbesinde rastlanan nakışlardan biri.

TABLO XIX: Silisyum Oksitin yapısından birinin projeksidir. Aynı zamanda bu nakışa Berde'de (XIII.asır), Türkiye'nin Mardin şehrinde(XIII.asır) mimarlık abidelerinin süsü gibi rast gelinir. Nakış zemin üzerinin arasız ve peri-

yodik olarak altı açılı, küp ve üç açılılarla doldurulmasının en simetrik hallerinden biridir. Şeklin mustevi grubu Gim'dir.

TABLO XX: Nakış Konya'daki (Türkiye) Sırçalı Medrese duvarını beziyor. Medresenin yapılma tarihi 1245'dir. Ustanın Tuslu Osmanoğlu Muhammedinoğlu Muhammed olduğu gösterilir. Şeklin simetrisi R6 grubuna aittir.

TABLO XXI: Konya şehrindeki Sahip Ata mescidinden (1279) alınmış nakış detayıdır. tamamen bu nakışla aynı olan Silisyum-Oksijen radikallerinin varlığı ve mümkünlüğü ayrı ayrı kristallograflar tarafından ilgili olmayarak haber verilir. Şekil müstevisinin oniki açılılar ve üç açılılarla arasız doldurulması meselesinin ortaya konulması tarzında bir örnektir. Burada her oniki açılıya 6 siyah ve 2 beyaz üç açı düşer.

TABLO XXII: Sahip Ata Mescidinde kullanılan başka bir nakıştır. Silisyum-Oksijen radikali veya seolitin detayıdır. Düzlüğün arasız iki ölçüde periyodik yolla sekiz, beş ve üç açılılarla doldurulması metodunun kullanımından biridir.

TABLO XXIII: Karabağlar turbesinin (XIII.asır) üzerini örten nakıştır. Sık yerleştirme prensibi ile yazılmış bu yazı-nakışta simetri gibi yalnız iki ölçüde periyodiklik vardır. Yazı muhtevasına göre çok mürekkeptir .Türbenin sathının yarım silindirlerden yapılması nakışın oluşmasını daha da zorlaştırmıştır.

TABLO XXIV: Sultaniyye (Tebriz yakınlarında) Olcayto anıtı (1307-1313) "Muhammed" ve "Ali" sozlerinden sık yerleşme prensipli nakışın simetrisi R6 düzlüğü yapısına aittir.

TABLO XXV: Bibi Hanım Mescidini (Semerkant, 1399-1404) bezeyen nakışlardan biridir. Nakışın esasını tepeleri istikametinde simetrik kesilen küpler oluşturur. Neticede alınmış haç şekli boşluk, büyük ve orta küplerin içerisi sık yerleşme prensibi ile kufî hattından istifade edilerek yazılarla doldurulur. Nakış iki ölçüde periyodiktir. Haç ve kuatratın içerisini bezeyen yazıların simetrisi "2" dir. Başka bir fideyle, bu nakışın merkezine düzeyi dik kesen ikilik simetri oku geçer.

TABLO XXVI: l- Şirvan Şahlar sarayındaki (Baku, XIV-XV. asırlar) madalyonlardan biri. "Alı" sözü uç defa kabarık, üç defa ise onların arasındaki boşluk (çöküklük) gibi tekrar okunur. Nakışın simetrisi üçlük anti oktur.

2- "Ali" sözleri aynı simetri ile böyle de yerleştirilse nakışa çevrilebilir,

TABLO XXVII: l- Şirvanşahlar sarayındaki (Baku, XIV-XV.asır) sık yerleşme kuralı ile yapılmış nakışlardan biridir. Şekil teşkil eden altı rombdan karşı karşıya duranların her ikisi aynı muhtevalı yazı ile doldurulur. Onları ancak ikinci genel simetrisi bozar, ikilik okla bağlı değildir.

2- “6” simetrili Ortaçağ abidelerine ait bir madalyon.

TABLO XXVIII: Isfahan (XIV-XV. asır) Dört “Alı” sözünün kufi hattı ile yazılışından oluşmuş “4” simetrili nakıştır. Aynı simetri ile bu nakışın biraz değişik varyantı Bistamda 1313. yılına ait abidenin üzerinde görülür.

TABLO XXIX: Şeyh Safî türbesi (Erdebil, XVI. asır) nakışlarından. Berde türbesinde olduğu gibi nakış 'ALLAH sözlerinden oluşur. Ancak Berde türbesinden farklı olarak sözün çizgileri silindirik kabarmasına göre böyle 45° verilmesi nakışın estetik efektini çok azaltır, nakışa statiklik getirir.

TABLO XXX: Ortaçağlarda Selçuklu mimarlığından nakış yapımında “A-li” sözünden istifadenin başka numuneleridir. Her iki şekilde fonsuzdur. Sonuncuda dörtlük antisimetri okundan istifade olunmuştur.

TABLO XXXI: Şah Abbas'ın saray ressamı Rıza Abbas'ın yaptığı “Dört At”(1587_l628)

Simetriden istifade ederek dört at göstermek için detayların (baş, ayak vs.) sayısı iki defa azalmaya imkan vermiştir. Simetriden böyle istifade etmek ressamın simetri anlayışı hakkında çok derin tasavvuru olduğunu gösterir. Su içen atları görmek için şekli 90° çevirmek lazımdır.

TABLO XXXII: Biotit mineralinin kristalik yapışına benzer orta çağ hendesi nakışıdır.

TABLO XXXIII: 1, 3, 5- Trifenilbenzol maddesinin kristalik yapısında moleküllerin yerleşme kuralı. Moleküllerin tuttuğu saha karalandığı zaman orta asırlarda Şark aleminde yapılmış bir nakış ortaya çıkar.

TABLO XXXIV : Kanasit mineralinin kristal yapısının numunesidir.Bu nakış kilimlerimiz için çok tipiktir.

TABLO XXXV: Dumorterit minarelinin kristal yapısının detayıdır.

TABLO XXXVI:

1- Morits Esher. 'Kanatlı Aslanlar”

2- Morits Esher. “Uçan Kuşlar”

3- Pyer Mandrıan. 'Kompozisyon” (1919)

4- Cozef Albers. “Şehir” (1928)

TABLO XXXVII: H.S. Mehmedov, “NESiMi” Nesimi” sözünün (büyük şairimizin adı) eski alfabe ile yazılışından yapılmış nakış. Beyaz renkli aralıklarda kara renklilerde aynıdır. İkiside nesimi okunur. Nakış Şairin “Manda sığar iki cihet” mısrasına sembol gibi yapılmıştır.

TABLO XXXIII: H.S. Mehmedov. “VATAN” Vatan sozunun eski alfabe ile yazılımdan yapılmış nakıştır. Nakısın düzgünlük grubu R2 dir.

TABLO XXXIX: H.N. Heçefov “NİZAMİ” Dahi şairimizin adının eski alfabe ile yazılışından yapılmış nakıştır. Berde türbesi üzerindeki yazı-nakış (Tablo XVII) gibi bu nakış da simetrisi R4 düzgünlük grubuna aittir.

TABLO XL: H.S. Mehmedov “BİRLİK”

Kristalik nakış prensibi ile yapılmış bu şekilde zincirlenmiş, dizi üstüne oturmuş kocalar bizim geçmişteki ferdiyetimize, şahsiyetimize işarettir. El ele verip sonrakilere destek oluşturan gençler birlik sembolü, halimiz ve geleceğimizdir. Göründüğü gibi şekil meydana getirme yolu ressamın fikir söylemesine mani olamaz.

TABLO XLI: H.S. Mehmedov. “MARTILAR”

TABLO XLI I: H.S. Mehmedov. I.R. Emiraslanov “LEYLEKLER”

TABLO XLIII: H.S. Mehmedov. “HALAY OYUNU”

TABLO XLIV: H.S. Mehmedov. I.R. Emiraslanov “ŞAHİNLER”

TABLO XLV: I.R. Emiraslanov “GÜVERCİNLER”

TABLO XLVI: I.R. Emiraslanov “BALIKLAR”

TABLO XLVI I: I.R. Emiraslanov, H.S. Mehmedov “CÜCELER”

TABLO XLVI 11: C.R. Cemalov. “KUĞU KUŞLARI”

TABLO XVIX: E. Babayev. “TALEBE KIZLAR”

TABLO L: .S. Mehmedov. I.R. Emiraslanov “BALIKLAR”

TABLO LI: C.R. Cemalov. “ KUŞLAR”

TABLO LII: Emin Barın. Eski yazıdan yeni kompozisyonlar.

Kaynaklar:

1. ABRAMOVA Z.A, : S.S.C.B. Arazisindeki Siyasi Sanat, M.L 1962

2. ARTAMANOVA M. İ.: Kimmeriya ve Sıkıfler, M. 1974

3. ASKEROVA N.S. : Azerbaycanın Mimari Motifleri, Baku 1961

4. BELOV N.B. :Madencilik Yapısının Mevzusu, M. 1976

5. BOGSLAVSKAYA N.F. : Halav Kültürünün Zor Problemleri “Sovyet Arkeolojisı” 1972

6. BRETANITSKÎ L.C :BeymarnB.B., Azerbaycan Sanatı 4-18 asırlar M, “Sanat” 1976

7. SİBİRYA'NIN PİRİNÇ ve DEMİR ASRI, Sibirya Tarihinin Materyalleri, NOVO Sibirsk “İlim” 1974

8. VEYİL .G, Simetri M, “ilim” 1968

9. ALİEV B. Baba Derviş'de Son Tunç ve ilk Demir Devri Yaşayış Yerleri. “Azerbaycan'ın Maddi Medeniyeti” 8. Cilt, Baku, “ilim” 1976

10. KERÎMOV Latif, Azerbaycan Halısı, Baku 1961

11. GOYUSO R.B, Arkeoloji ve Din, “Azerbaycan ın Maddi Medeniyeti”, Baku 1965

12. MURADOVA F. M, NERIMANÖV I.G, Yahşitepe’nin Eski Yaşayış Yeri Hakkında, Baku, “ilim” 1973

13. RUDENKO S.I, Altay ve Orta Asya'nın ince Sanatı, Şark Edebiyatı 1961

14. ŞUBNIKOV A.B. KOPTSIK B.A. “ilim” ve Sanatta Simetri”, M, “E-lim” 1972

15. SARIANİDİ B.İ. Karakum El sanatının Kaybolmuş Sırları, M., “îlim” 1967

16. Desing and color in Islamic Architecture. Afganistan, iran, Turkey. Washington, 1968.

17. Derek Hill and Oleg Grabar, Islamic Architecture and its Decoration. A.D. 800-1500, London, 1967.

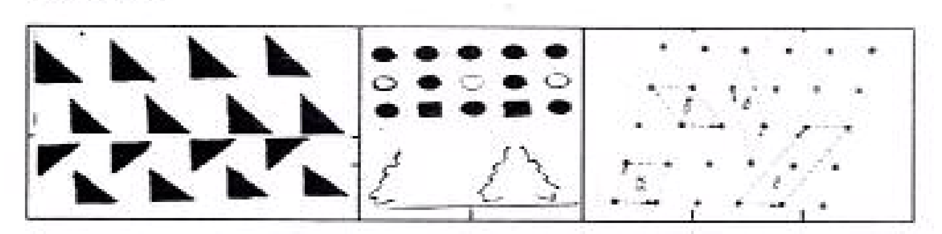
18. Marianne L. Teuber. Sources of ambiguity in the prints of Maurits. C. Escher. Sci. Amer., July, 1974, p.q.o.

19. The graphic work of M.C. Escher. Ballantine Books inc. 1971.

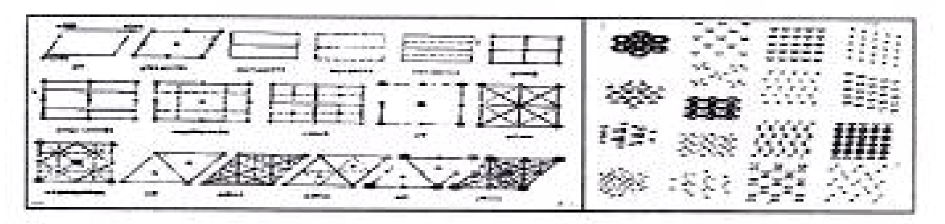
20.James Mellaart, Excavations at Hacılar, British İnsritute of Archeology, Edinburgh University Press, 1970

ŞEKİLLER VE TABLOLAR

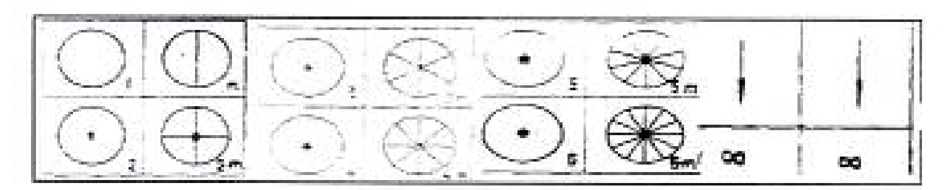
I. ŞEKİLLER



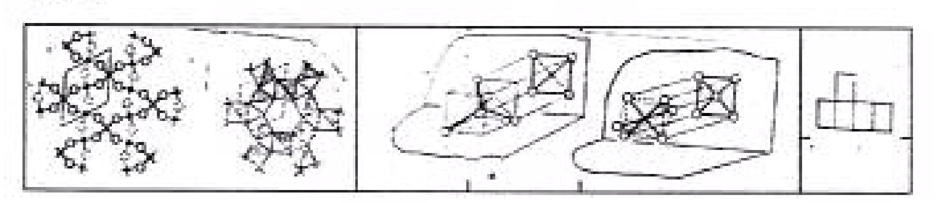
Şekil: 1-a Şekil:1-b Şekil: 2



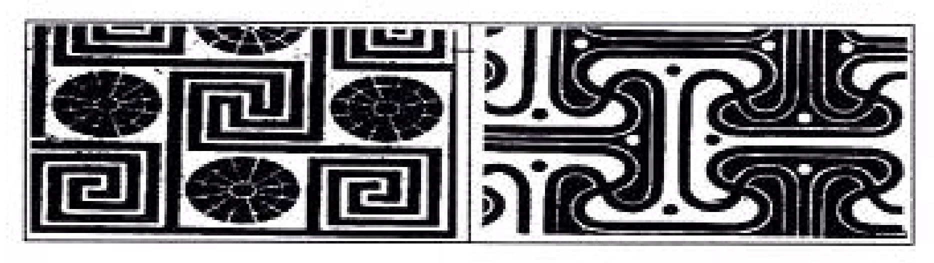
Şekil: 3 Şekil: 4



Şekil: 5

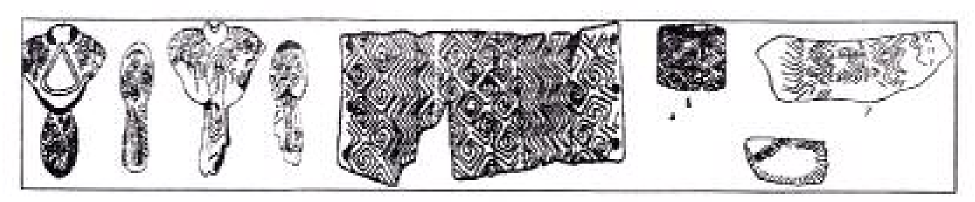


Şekil: 6 Şekil: 7 Şekil: 8

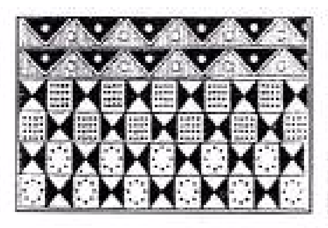


Şekil: 9 Şekil: 10

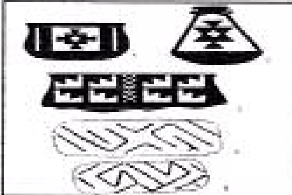
II. TABLOLAR



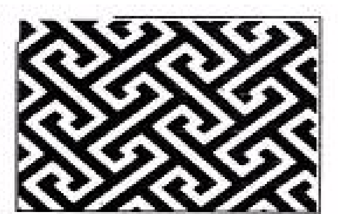
TABLO: I



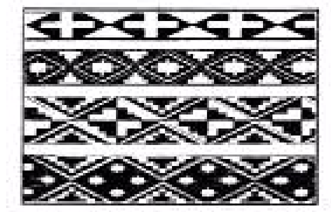
TABLO: II



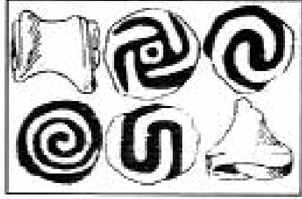
TABLO: III



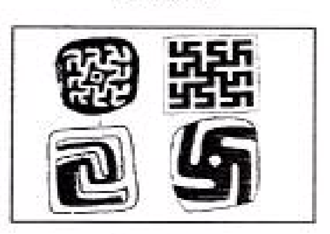
TABLO: IV



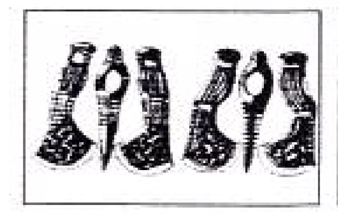
TABLO: V



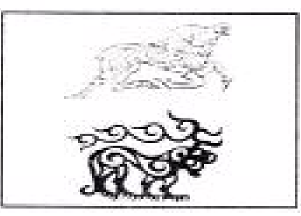
TABLO: VI



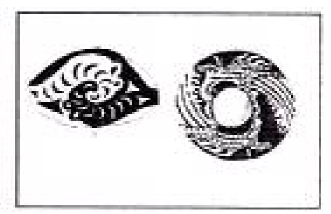
TABLO: VII



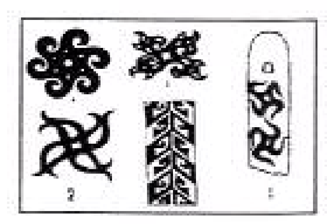
TABLO: VIII



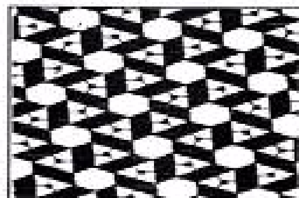
TABLO: IX



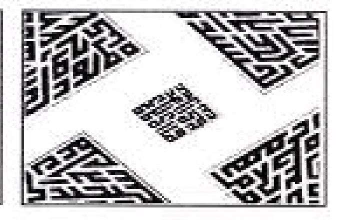
TABLO: X



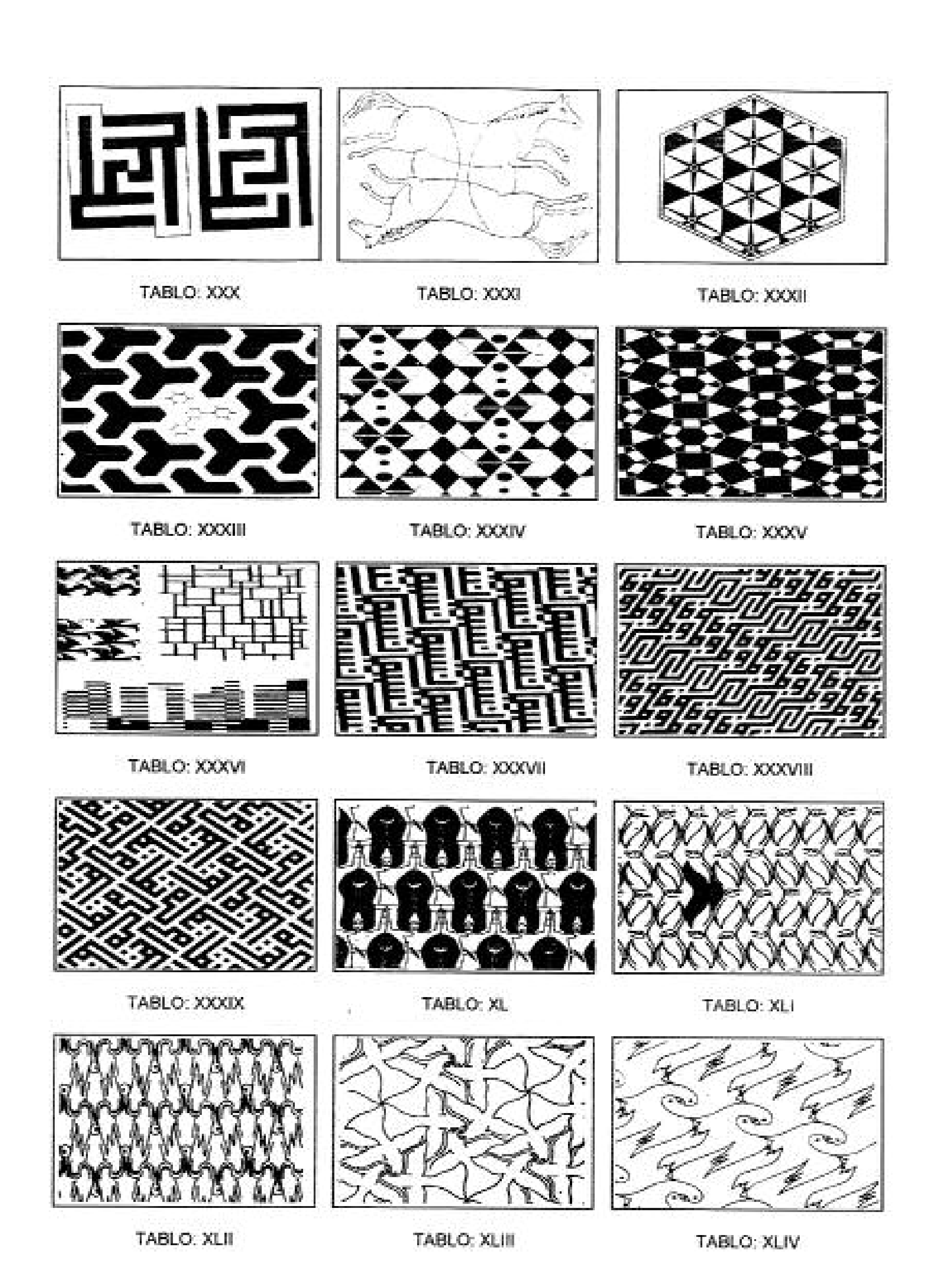
TABLO: XI

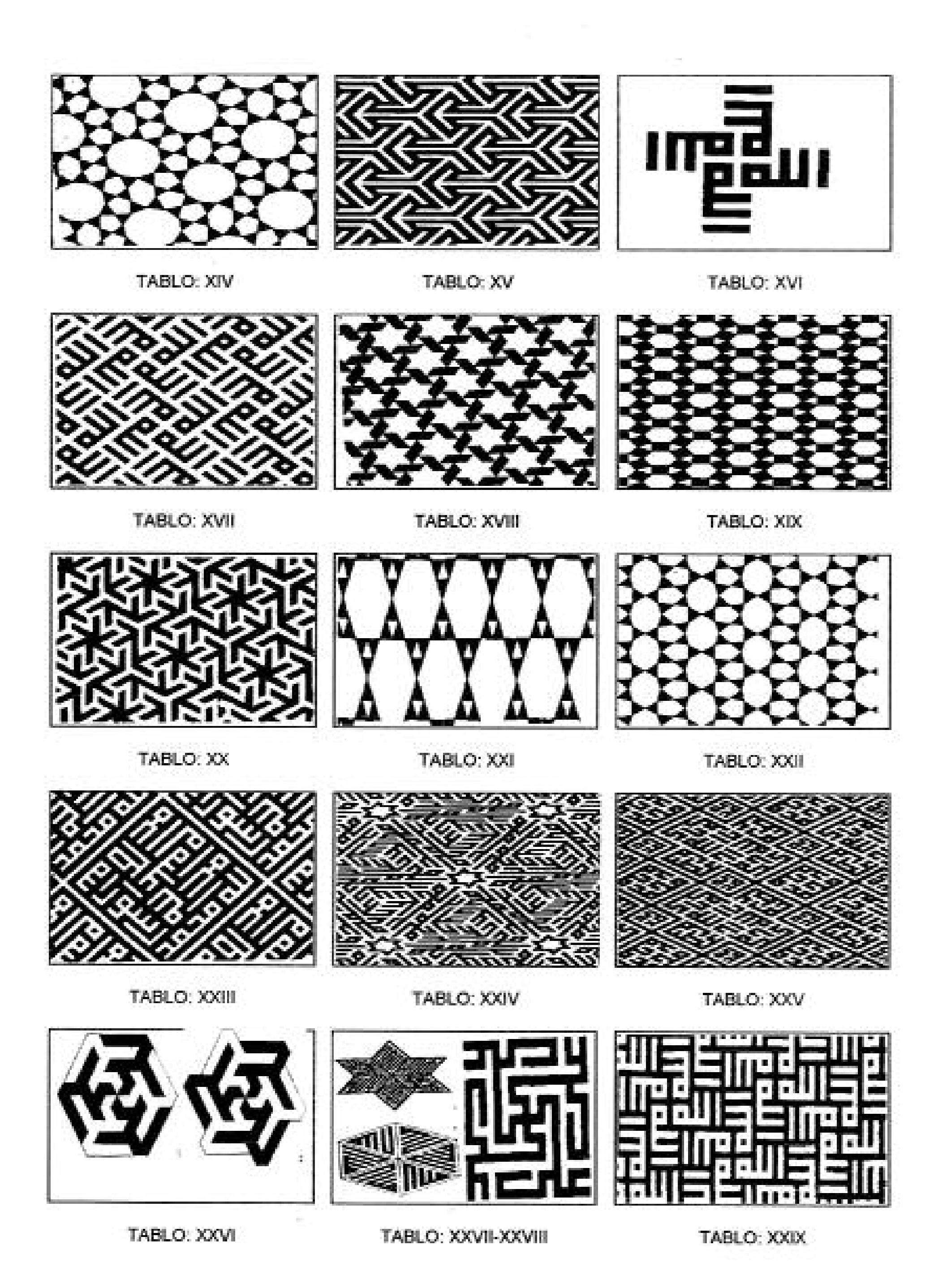


TABLO: XII



TABLO: XIII


TABLO: XXX
TABLO: XXXI
TABLO: XXXII
TABLO: XXXIII
TABLO: XXXIV
TABLO: XXXV
TABLO: XXXVI
TABLO: XXXVII
TABLO: XXXVIII
TABLO: XXXIX
TABLO: XL
TABLO: XLI
TABLO: XLII
TABLO: XLIII
TABLO: XLIV



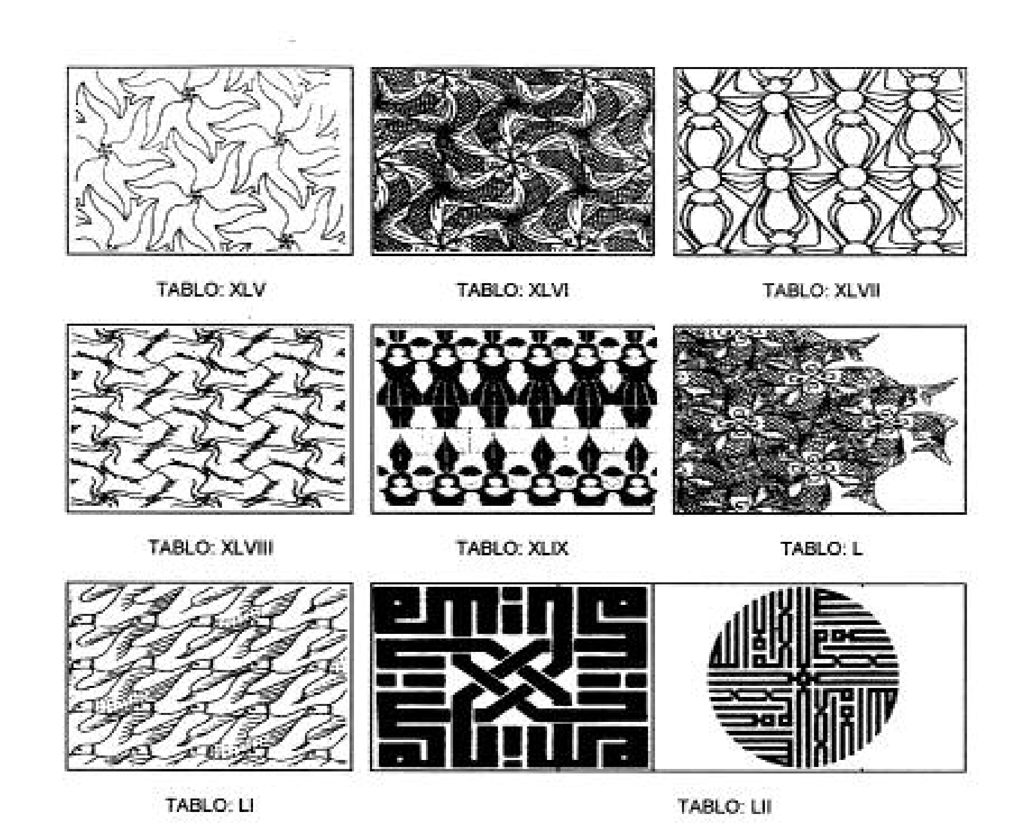
TABLO: XIV TABLO: XV TABLO: XVI

TABLO: XVII TABLO: XVIII TABLO: XIX

TABLO: XX TABLO: XXI TABLO: XXII

TABLO: XXIII TABLO: XXIV TABLO: XXV

TABLO: XXVI TABLO: XXVII-XXVIII TABLO: XXIX



TABLO: XLV TABLO: XLVI TABLO: XLVII

TABLO: XLVIII TABLO: XLIX TABLO: L

TABLO: LI TABLO: LII

SOSYAL BİR FENOMEN OLARAK DİN*

Yazan: Nils G. HOLM

*Çeviren: Abdülkerim BAHADIR***

Abstract

Religion as a Social Phenomenon*

Every systemized religious approach which emerged up to now have been based on a social reality. According to this fact it is impossible to talk about a religion without religious community. Apart from this, every religion has its own ways of statement. These ways of statement put the community together around the common values. In this translation, it has been examined the symbolic structure of the religion, the formation of religious group and its dynamic; leadership and the process of participation in any religious group.

-Sembol Dünyası

Her din sosyal bir bağlamda gerçeklik kazanır. Bireylerden oluşmuş bir cemaat tarafından uygulanmayan bir dinden bahsetmemiz, neredeyse mümkün değildir. Dinin tanımlanmasında dikkatle belirlenen bir husus olarak bireysel dinî düşünceler, başkaları tarafından paylaşılmadıkça din olarak kabul edilmez. Bu nedenle dinî araştırmada toplumsal öğeyi dikkate almak, son derece önemlidir. Tek kelimeyle sosyal birliğin, grubun ya da birlikteliği ifade eden her şeyin birey üzerinde nasıl bir etki yarattığını görmek zorundayız. Bu ilgi,

---

* Bu çeviri, yazara ait *Einführung in die Religionspsychologie (Din Psikolojisine Giriş)*, Utb Reinhardt Verlag, Göttingen 1988 eserin 19-36 sayfalarının çevirisidir. (Çeviride birebir tercüme yerine mümkün olduğunca anlaşılırlık amaçlanmıştır.)

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

aralarında keskin sınırlar çizilemeyeceği için Din Psikolojisi ile Din Sosyolojisi arasında önemli bir ortaklığı ifade etmektedir. Buna karşılık her iki bilim dalının araştırma alanları farklıdır: Din Psikolojisi'nin temel ilgisi, birey üzerine yoğunlaşırken Din Sosyolojisi'nin temel ilgisi, bütün grubun üzerine ve onun ekonomi, politika, sosyal gruplara aitlik, şehirleşme, sekülerleşme vb. gibi diğer sosyal faktörlerle ilişkisi üzerinde yoğunlaşır.

İskandinav Din Psikolojisi yaklaşımında sosyal öğe, büyük bir rol oynar. Sundén'in konu ile ilgili Öğrenme Psikolojisi'ne ait yönleri ön plana çıkarması, bu bağlamda önemli ölçüde etkili olmuştur: Bireyin içselleştirdiği şey, Sundén'e göre esasen sosyal birliktelikten doğar. Dindarlığı anlayabilmek ve açıklayabilmek için önce kendine, araştırılacak mevcut konuların sosyal anlamda içselleştirilip içselleştirilmediğini sormak gerekir. Sundén'in rol teorisini ve dindarlık anlayışını, daha sonra, tecrübelerin ayrıntılı olarak ele alındığı bir çerçevede tanıyacağız.

Dinî hayat, kendini üç temel ifade şeklinde ya da duruma göre üç boyutta ortaya koyar: Dinî düşünce ve kanaatler (dogmalar), dinî tutum ve davranışlar ile dinî tecrübeler. Bunların her birinde toplumsal esas belirleyicidir. İnanç tasavvurları (düşünceler, kanaatler) alanında din, insan hayatının anlamını ve amacını açıklayan bir sistem olarak hizmet verir. Dinin bu görünüşü, **Peter Berger** ile **Thomas Luckmann** gibi bilim adamlarınca dile getirilmiştir. Onlara göre din, kendine özel anlam kazandırıcı kavramları, sembolleri ve törenleri bulunan bir semboller dünyasıdır (symbolik universe). Bu anlam kazandırıcı sisteme uygun düsen sosyal temeli, **"makul yapı" (Plausibilitätstruktur)** kavramıyla tanımlarlar. Büyüklüğünden bağımsız olarak her dinî grup, böyle bir sisteme sahiptir ve yeni üyelerin bu sisteme katılmalarını, bir öğrenme süreci aracılığıyla sağlar. Bunun yanında birey, belirli olayların, davranış tarzlarının ve tecrübelerin nasıl anlamlandırılabileceğini ya da nasıl anlamlandırılması gerektiğini öğrenebileceği bir **sosyalizasyon sürecinden** geçer.

Anlamlandırıcı bir sitem olarak din, anlaşılması zor olaylara bir anlam ve yorum katar ya da onların birey için en azından kabul edilebilir bir tarzda algılanmasını sağlar. Din, her şeyden önce insan hayatında özel önem arz eden doğum, evlenme, ergenlik törenleri*, hastalık, felaket, talihsizlik ve ölüm gibi

*Doğrulama, gerçekleme, onaylama, tasdik etme vb. gibi anlamalara gelen Konfirmasyon, terim olarak, imanın güçlenmesi ve bir Hıristiyanın Hıristiyanlığının sorumluluğunun bilincinde olması demektir. Hıristiyan İlahiyatına göre, çocukluk döneminde gerçekleştirilen "Vaftiz Ayini"nin pekiştirilmesini ifade eden bir tören olarak Konfirmasyon, daha önce vaftiz edilmiş ve Hıristiyanlığı kabul ettiğini kilise cemaati huzurunda ilan etmiş bulunan bir ergenin, imanının her şe-

olaylarla ilgilenir. Her din, insan hayatında belirleyici olan bu tür olayları çözümlemeye çalışır. Bu noktadaki geçişlerde, anlam taşıyan mitler ve törenler hazır tutulur **(Rittes de passage)**.

Ancak, sosyal bir fenomen olarak din, insanlara sadece anlamlandırıcı bir düşünce sistemi takdim etmekle yetinmez. Bunun yanında o, davranışlara yönelik **sosyal roller** de kazandırır. Her toplum, örneğin bir çocuk olarak, anababa olarak, bir öğretmen ya da bir öğrenci olarak nasıl bir tutuma sahip olunması gerektiği veya sevinçli, üzgün, günahkar ya da kurtulmuş biri olarak nasıl davranması gerektiği hususunda birey için, belirli bir süreklilik arz eden çok sayıda davranış modelleri geliştirir. Büyüyüp yetişirken bu davranış modellerini ve rolleri, bir öğrenme süreci aracılığıyla kendimize mal ederiz. Aslında bunları diğer insanların hareketlerinde görürüz. Ancak aynı rolü oynama zamanı geldiğinde, söz konusu davranış ve roller, bizim için birer model oluverir. Böyle bir rol oynamayı üstlendiğimizde, (teknik anlamda) onu çoğu zaman kendiliğinden ve samimiyetle uygulamaya koyarız. O halde biz bir rolü, başka rollerden bağımsız, sadece kendine biçilen rolün bilincinde olarak tiyatro sahnesinde sergilendiği tarzda oynamayız.

Bir rolün toplumsal birliktelikten soyutlanmış olması, çok enderdir. Aksine, roller çeşitli karşıt roller ile uyumlu bir bağlamda gelişir. Öğretmen-öğrenci, din adamı-talebe, lider-tebaa vb. ilişkilerde görüldüğü gibi öne sürülmüş rol modelleri doğrultusunda hareket ettiğimiz zaman, davranışımız muhatabın yaptıkları ve söyledikleri tarafından sürekli olarak kontrol edilir. Böylece bizzat kendimizi bir rol sistemi (meşruiyet) içerisinde bulmuş oluruz. Netice olarak biz, rollerimiz konusunda emin oluruz ve yaşadığımız toplumda evimizdeymiş gibi kendimizi rahat hissederiz. Bir dinî grup içerisinde kendimizi rahat hissetmeye başladığımız zaman, yani dinî bir sosyalizasyonda, bunun aynısı ortaya çıkar. O halde sosyal bir fenomen olarak din, -basit bir tabirle- anlam kazandırıcı bir inanç sitemi ve meşrulaştırıcı bir rol sistemidir. Dinî bir cemaate intibak ettiğimiz zaman, kendimize mal ederek içtenlikle uygulamaya koyduğumuz bir takım açıklama modelleri ve davranış örnekleri elde ederiz. Başka bir ifade ile biz, inanç içeriğini (itiraf, ikrar) ve dinî törenleri (kulluk hayatı, ibadet) içselleştiririz. Bütün bunlar, kişilik yapımızda farklı tecrübelere de yol açar. Neticede, şayet

---

ye rağmen bilinçli olarak devam ettiğini teyid edişini ve bu teyidin papaz tarafından onaylanmasını uygulamalı olarak gösterir. Geniş bilgi için bkz. FİSHER, Mary Pat-LUYSTER Robert; *Living Religions An Encyclopedia of The World's Faith*, New York 1990, s. 256; AYDIN Mehmet; *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, TDV Yay., Ankara 1995, s. 73; ERBAŞ, Ali; *Hıristiyan Ayinleri*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 181; ATASAGUN, Galip; *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da) Dinî Semboller*, Konya 2001, s. 155 (Çev.)

bu süreç problemsiz yürüyorsa, bir bütünlük (kenetlenme) ve bir **kimlik** hissederiz.

Gerçekte toplumsal birlik, sürekli olarak inanç yapısını ve rol modellerini tehlikeye düşürebilecek bir takım bozucu etkenlerin tehdidi altındadır. Bu bozucu etkenler, dış çevreden karşımıza çıkabilir ya da kendi kişilik yapımızda kaynak bulabilir ve dolayısıyla inanç çatışmalarına yol açabilir. Aslında bu durum normaldir ve çok kültürlü bir toplumda doğal görülmelidir. Genellikle toplumsal gruplar, bozucu ve kötü olanın etkilerini bertaraf etmek içini belirli mekanizmalar geliştirir. Dinlerin muhtevasındaki günah tecrübesi, affetme, kurban ve dışarıya yönelik çeşitli aktiviteler (görevi yerine getirme çabası, gerektiğinde savaşma), bu tarz mekanizmalar olarak hizmet görür. Böylece dinî grup kendi bütünlüğünü güçlendirebilir ve iyileştirebilir. Bireysel iyileşmeyi biz, tedavi (Therapie) kavramıyla tanımlarken; dinî çerçevede kendine ruhsal problemleri konu etmeyi ruhsal rehberlik/danışmanlık (Seelsorge) kavramıyla tanımlarız.

Her büyük toplum ve din, kendi içerisinde birbirine karşı oldukça saldırgan olabilen çeşitli öğeleri (**alt yapılar**) barındıran müdahaleci bir sembol dünyası oluşturur. Alışılagelmiş olarak insan, içinde yetiştiği ve psişik istikrar kazandığı gruba ya da sembol dünyasına bağlı olarak yaşar. Böyle olmakla birlikte, bazen inanç yapısında ve davranış modelinde bir takım değişiklikler gündeme gelebilmektedir. Duruma göre uzun ya da kısa bir zaman diliminde gerçekleşebilen bu değişim süreci, grup içinden ya da psişik bir bütünlük olarak bireyden kaynaklanan çok çeşitli faktörlere bağlı olabilir. Bir sembol dünyasından ya da alt yapıdan diğerine geçişi Berger ve Luckmann, **değişim** (Alternation) kavramıyla tanımlarlar. Din Psikolojisi'nde çoğu zaman bu kavram, temelde inanç yapısının ya da davranış modelinin değişmesi anlamına gelen **hidayet** (Bekehrung) olgusuna karşılık gelmektedir. Aslında bu kavram, başka anlamlara da gelir: Belirli Hıristiyan çevrelerinde bu kavramla, (çoğu zaman tecrübeye dayalı) çocukluk döneminden beri içselleştirilen inanç yapısının bilinçli kabulünü ifade eden **karar** (Entscheidung) kavramı kastedilir. Burada fikrin değişmesi değil, çocuk olarak içselleştirilenin tercih edilerek onaylanması söz konusudur. Buna karşılık hidayet olayı, çoğu zaman homojen bir dinî inanç yapısına yönelik yavaşça gelişen olgunlaşma sürecini de ifade eder. William James'e dayanarak Hans Åkerberg hidayet kavramını, bu tarzda kullanır.

Yukarıda dile getirilen bakış açısı ("sembolik enteraksiyonizm"), Sundén'in öne sürdüğü rol teorisi ile iyi bir uyum arz ettiği için son zamanlarda

İskandinav Din Psikolojisi anlayışında önemli bir rol oynamaktadır. Ben de, "Pantkot Hareketi" (Pfingstbewegunug)* ile ilgili araştırmamda ve bu araştırma sırasında ortaya çıkan tecrübe yapılarında bu bakış açısından faydalandım: Manevi tekamülünü tamamlamış bir Pankot olmanın yolu, çeşitli tecrübe aşamalarından geçer. Birinci aşama, genellikle kişisel hidayetin ortaya çıktığı aşamadır (ikinci ve üçüncü kuşaklarda bu aşama, karar aşamasıdır). Bu aşamada cemaatin yaklaşımı kabul edilir; önemli değerler ve dinî roller hızlıca içselleştirilir. Su ve ruh vaftizini kabul, bu aşamaya aittir. Su vaftizi, Baptistler'de görüldüğü gibi, suya daldırmakla gerçekleşir ve cemaate dahil olduğunu gösteren inanç esasını ifade eder. Bu aşamada ayrıca, zengin ve coşkulu bir dinî hayat için bir "Ruhsal Vaftiz"in (geistestaufe)** gerekli olduğu öğrenilir. Ancak, ruhsal vaftiz çoğu zaman vecd tecrübesinde görülen "Dil-ucu Konuşması" (Gossolalie)*** gibi tanrısal bir lütuf gerektirdiği için, otomatik olarak gerçekleşmez. Bununla birlikte dinî grup, bu önemli tecrübeyi yaşamaları noktasında bireylere yardımcı olabilecek teşvik edici çeşitli mekanizmalara sahiptir (İbadet, şefaat, el ile kutsama vb.). İnsanların çoğu, özellikle Pankotlar'ın büyük bir kısmı, erken ya da geç yaşlarda sözü edilen ruhsal vaftizi gerçekleştirememektedirler. Bu tecrübe üzerinde ileride daha genişçe duracağım.

Grubun Oluşumu ve Fonksiyonu

Her toplum, çok sayıda gruptan oluşur. Bir grup, ortak normlara bağlı ve bunlara uygun bir rol paylaşımına sahip iki ya da daha fazla bireyden oluşur. Normlar, grup adına ortak bir değer düzenlemesi ifade eden ve grubun rolünü üstlenen bireyler ile ilgili ayrıntıları (talepler) dile getiren davranış prensipleridir. Roller, belirli bir grup içerisinde hüküm süren tipik davranış modelleridir.

Gruplar, çeşitli tipler halinde kendini gösterir. Çok yaygın olan gruplamaya giriş, Birincil Grup (Primär) ile İkincil Grup (Sekundär) tiplemesidir. Bir birincil gruba birey, doğumuyla birlikte dahil olur. Aile, en alışılagelmiş

---

* **Pantkotizm:** Hıristiyan dinî hayatında, kutsal ruha ulaşmayı en yüce nokta olarak gören vecd tecrübesine dayalı dinî bir akım. Geniş bilgi için bkz. www.pfingstbewegung.de; www.gclev.de/pfingsbewegung.html (Çev.)

** **Ruhsal Vaftiz (Geistestaufe):** Pantkot Hareketi'nde ikinci doğuşu ya da ikinci ihtidayi ifade eden bir süreç. Ruhsal vaftizde Ruhu'l Kuds'un irade dışı olarak insanın ruhuna inişi ve ruhu arındırması söz konusudur. Geniş bilgi için bkz. www.webcom.com/fcgm/erl_01.html; www.come2god.de/schumachergeistestaufe.htm (Çev.).

*** **Dil-ucu Konuşması (Gossolalie):** Ruhsal vaftizin bir işareti olarak vecd halinde dile dökülen anlaşılmaz bir konuşma tarzı. Geniş bilgi için bkz. www.geocities.com/padna_budu/islam_geschichte-546.htm; hwww.sungaya.de/schwarz/allmende/glossolalie.htm (Çev.).

birincil gruptur. İkincil bir gruba, daha sonraki çağlarda, çoğu zaman birçok grup arasında seçim yaparak dahil olunur. Bazen, bireyin psişik gelişimi için büyük bir önem arz eden birincil grup, ikincil gruplar (arkadaş çevresi, klikler vb.) karşısında arka plana atılır.

İmkan dahilinde başka bir sınıflama, **Gayri Resmî/Rastlantısal Grup (İnformell)** ile **Resmî Grup (formell**) sınıflamasıdır. Resmî gruplar, birileri tarafından kurallara uygun olarak oluşturulurken; rastlantısal gruplar, kendiliğinden oluşur.

Diğer bir grup sınıflaması, **Üyeli Grup (membership-group)-Referans Grup (reference-group)** sınıflamasıdır: Referans grup, idealize edilen ya da mesafeli yaklaşılan bir grup hüviyeti taşırken; üyeli grup, ait olunan büyük bir grup hüviyeti taşır. İdealize edilen referans gruplar, özellikle gençler için büyük bir anlam taşır (örneğin pop grupları). Dinî alanda da çoğu zaman referans gruplara rastlanır. Low-Church düzenlemeleri çerçevesinde ABD'de; bağımsız kilise anlayışı çerçevesinde ise, İskandinav ülkelerinde ideal bir dindarlığa yönelik arayışlar, küçümsenemez bir boyuttadır.

"İç Grup" (in-group), biz duygusunun güçlü olduğu bir grup tipidir. Böyle bir grupta birey kendini, evindeymiş gibi rahat hisseder. Bu grubun karşıtı, **"Dış Grup" (out-group)'**dur. Bu çeşit bir grupta, mesafeli davranış söz konusudur: Biz kurtulmuşlar burada, o kurtulmamışlar orada; biz Hıristiyanlar burada, o inançsızlar orada vb. gibi ayırımcı anlayışlar, böyle bir grubun yansımalarıdır. Dinî çevreler için, kötünün etkinlik ortamı olarak kabul edilerek mesafe konulan bu tarz belirgin dış-gruplar tipiktir. Bu tarz gruplara örnek olarak komünistler, teröristler, inançsızlar; ayrıca seksüel açıdan farklılık gösteren gruplar verilebilir. Böyle çevrelerin temsilcileri çoğu zaman otoriter ve katı bir yapıya sahiptir.

Çeşitli gruplar arasındaki ilişkinin asla kötü olmak zorunda olmadığı, burada önemle vurgulanmalıdır. Çoğunlukla gruplar, büyük bir bütün içerisinde hiyerarşik bir düzen şekli oluştururlar. Bu çerçevede olmak üzere, Hıristiyan kiliselerine bağlı birbirini karşılıklı destekleyen ve bir bütünlük oluşturan çok sayıda cemaat, dernek ve halkalar bulunmaktadır. Ancak, bildiğimiz gibi, bu noktada bazen yıkıcı, bazen de yapıcı bir takım çatışmalar da ortaya çıkabilmektedir.

Bir grup içerisinde benimsenen roller, tam olarak aynı değerde değildir, aksine bunlar, çoğu zaman belirli bir güce ve etkiye dayalı aşamalı (hiyerarşik) bir yapılanma arz ederler. Bu nitelik, rolün **sosyal pozisyonu** olarak tanımlanır. Grup içerisinde liderler (piskoposlar, papazlar, rahipler vs.), doğal olarak en

yüksek pozisyona sahip iken; en geri plandaki üyeler, en düşük pozisyona sahiptir. Kendini günah keçisi rolünde gören belirli gruplar da vardır. Buna göre, gruptan biri ya da pek çoğu her zaman alçak gönüllü ya da cezayı üzerine alacak bir tavır sergiler. Aynı kişiler, her zaman birbirinden farklı gruplarda benzer pozisyonlara ait rolleri, açık olarak üstlenmeye yönelirler. Buradan, bazılarının lider olmayı; bazılarının ise, sürü olmayı daha kolay buldukları anlamı çıkarılabilir.

En genel anlamıyla, sürekliliği olan her grubun, belirli bir **hedefi** vardır. Bu hedef, salt fikirsel planda olabileceği gibi, ulaşılabilirlik imkanı hesaba katılmamış da olabilir. Hıristiyan inancı çerçevesindeki hareketlerin, özellikle de bazı uyanış hareketlerinin zaman zaman bütün dünyayı Hıristiyanlaştırma arzuları, bu tarz ideal hedeflerdendir. Başka hedefler daha gerçekçidir ve bunlara, duruma göre hızla ulaşılmaya çalışılmalıdır. Yıllık gelirde birkaç yüzdelik yükselme ya da iş alanlarında akla yatkın bir genişleme, gerçekçi hedefler olarak görülebilir.

Grup hayatının en önemli görünüşlerinden biri, **Grup Baskısı (Gruppendruck)**'dır: Çoğunluğun ya da liderin davranışlarını ve örnek yönlerini, genellikle hiç farkında olmadan kabul etmeye yönelik bir eğilim söz konusudur. Gruba yeni katılan ya da henüz yetkin olmayan biri, ne kadar çabuk grup normlarına uymaya veya en azından bunları kabul etmeye çalıştığını belki de hiç fark etmez. Büyük bir otoriteye sahip güçlü liderler, çok hızlı bir şekilde bireylerde ortak hazır bulunuşluğa; değer sistemlerinde ve davranış tarzlarında da benzerliğe yol açabilirler. Böylece **otorite**, çoğu zaman **ödüllerle** (örneğin, hayır dua ile) bazen de **cezai müeyyidelerle** (bedensel cezalar, izolasyon, kefaret, sevgi yoksunluğu vb.) olmak üzere, çeşitli vasıtalar aracılığıyla bireyleri kontrol altında tutar.

Bir toplumda grup baskısının şiddeti, grup liderinin gücüne ve grubun kendi yapısına bağlıdır. Eğer grup toplumla iyi bir şekilde bütünleşmiş ise, üyeler üzerindeki grup baskısı, neredeyse hissedilemeyecek kadar hafif olur. Bundan sonra artık, çok basit bir şekilde normal şartlarda algılanmayan sosyal psikolojik mekanizmalar devreye girer. Buna karşılık bir grup, toplumun süre gelen kanunları ve değer sistemi ile çatışmaya girerse, mevcut disiplin mümkün olduğunca katı kurallar aracılığıyla korunacaktır. Bu tür radikal dinî gruplar, günümüzde henüz mevcuttur. 70'li yılların sonlarında Tom Jones liderliğindeki Guyana hareketi, çok meşhur olmuştu: Bu grup üyeleri, topluca intihar etmişlerdi.

Bağlı bulundukları gruba uyum sağlamak istemeyenler, ya grubun normlarını değiştirmeye çalışmak; ya grubun anlayışından uzaklaşmak ya da grubu tamamen terk etmek zorundadırlar. Çeşitli gruplarda, grubun anlayışından uzaklaşanlara ya da farklı düşünenlere karşı tolerans hızla zayıflar. Başka bir ifade ile normlar, gruptan gruba değişebilen büyük bir etkinlik alanı oluşturur. Toleransı zayıf bir grubu, katı olarak tanımlarız.Dinlerde böyle gruplar, tamamıyla alışılmamış değildir. Bütün insanlığı ilgilendirdiği düşüncesinden hareketle büyük bir tanrısal görevi yerine getirmesi gerektiği kanaati taşıyan kimse, bunun dışında kendisinde güç kullanma yetkisi gördüğü zaman, hızla katı nitelikler gelişir. Farklı düşünen birinin içine düşebileceği çatışmalar, Leon Festinger'e ait tanınmış bir teoriye göre Zihinsel Uyumsuzluk kavramıyla tanımlanır. Uzun süre bir uyumsuzluğa katlanmak, oldukça zordur. Böyle bir durum er ya da geç, örneğin farklı bir dinî bağa sahip eşlerde, taraflardan her hangi birine yönelik bir çözüme ulaştırır.

Grup bünyesinde yüksek sosyal pozisyonlu roller, yüksek bir statüye sahiptir ve bunlara sahip bireyler, büyük bir prestij yaşarlar. Yüksek statülü rolleri abartma, düşük statülü rolleri ise, küçümse tarzında bir eğilim vardır. Rollerin yüksek statü ile sürekliliğini sağlamak için, mevcut grupta onların değerini toparlayan ve dile getiren farklı statü sembolleriyle donatılmasına özen gösterilir.

Liderlik

Liderlik, grubun en önemli öğelerinden biridir ve çeşitli görünüşler sergileyebilmektedir. Liderler, kabaca üç kategoriye ayrılmaktadır:

1. Otoriterler, 2. Umursamaz tipler, 3. Grubun ortak ilgilerini ve hedeflerini uygun düzenlemelerle gerçekleştirmek isteyenler. Otoriter liderler, grup üyelerinin kişisel ilgilerini gereğince dikkate almaksızın güç ve baskı uygularlar. Bu nedenle cezalandırma imkanından yoksun kaldıkları zaman, sahip oldukları güveni ve liderlik konumunu kolayca kaybederler. Devlet kilise sisteminde Katolik rahipler sınıfı, özellikle geçmişte bu tarz bir liderlik ortaya koymaya çalışmıştı.

Buna karşılık, gelişmelere kayıtsızlıkla yaklaşan umursamaz liderler, muhtemelen gereğinden fazla yumuşak başlıdırlar. Bu özellikleri nedeniyle onlar, güçlü ve iradeli bir liderden mahrum kaldıkları için grup üyeleri arasında doğan hoşnutsuzlukla kısa zamanda yüz yüze gelirler. Kendi içinde çelişkili haber ve mesajlar, böyle bir karaktere sahip liderlerden doğar. Çok kutuplu bir toplumda kilise liderleri, böyle bir duruma düşebilirler.

Üçüncü kategoride yer alan liderler, rehberlikleriyle eş zamanlı olarak grup üyelerinin birlikte tayin ettikleri hedefleri göz önünde bulundururlar ve onların ilgileri doğrultusunda hareket etmeye çalışırlar.Grup lideri ile grup üyeleri arasında iyi bir iletişimin varlığı, her grup için son derece önemlidir. Grubun verimli çalışabilmesi noktasında, liderlik ve geri kalanlar arasındaki Geri Besleme Mekanizmaları (**feedback**) zorunluluk arz eder.

Yukarıda yer verilen lider tiplemesinin dışında **etkileyici (exprensiv)** ve **yararcı (instrumentell)** tarzında başka bir tipleme de yapılabilir. Etkileyici liderler, kendilerini duygusal, hissî bağlantılarla ifade etmeye yoğunlaştırırlar. Buna karşılık yararcı liderler, gruplarını dışarıya doğru yönlendirerek görevlerini uzmanlık ve akılcılıkla donatırlar. Bizim toplumumuzda aile, çoğu zaman bu iki tipe uygun yapılanmaktadır: Anne çoğu zaman etkileyici; baba ise çoğu zaman yararcı bir rehberlik uygular.

Daha büyük bir grupta liderlik, genellikle herhangi bir yönteme uygun olarak biçimlendirilmiştir. Başında bir yöneticinin bulunduğu bir yönetim kurulu, sekreterya, mali sorumlu vb. gibi çok yönlü oluşumlara sahip organizasyonlar, günümüzde yaygın olan yönetim biçimdir. Başkan, idareci olarak çalışır: Görevi, bir bütün olarak grubun ortaya koyduğu planları yürütmektir. Üyelerin düşünceleri, üye toplantılarında ifade imkanı bulur. Bir grup ne kadar yazılı prosedür kurallarına sahipse, o ölçüde biçimlendirilmiş olduğu söylenir. Günümüz bürokratik toplumunda, birbirinden farklı dinî uyanış hareketleri de, kendilerini yürürlükteki organizasyon modellerine uyarlamaya yönelmektedir. Günümüzde yaşayan ortak ilgilere dayalı bir grubun (uyanış hareketi, misyon birliği ya da gençlik derneği vs.) formüle edilmiş kurallara bağlı olmadan çalışabilmesi, oldukça zordur.

Önemli bir nokta da, bir grupta ortaya çıkan çatışmalar karşısında nasıl bir tavır sergilendiğidir. Sorunlar grup içerisinden kaynaklanabileceği gibi, grup dışından kişilerle kurulan ilişkiler sonucunda da ortaya çıkabilir. Biçimlenmiş gruplar, çatışmalarla mücadele konusunda çoğu zaman belirlenmiş kurallara sahiptir. Üye toplantılarında çoğunluğun onayıyla alınan kararlar daha fazladır.Bu toplantılarda azınlıkta kalanlardan, çoğunluğa boyun eğmeleri beklenir. Burada eğer güçlü bir kurala işaret edilmişse, o zaman **akılcı-yasal (rational-legal)** bir otoriterlik söz konusudur. Buna karşılık bir grupta halka mal olmuş alışkanlıklar temellendirilmişse bu, **geleneksel (traditionelle)** otoriterlik olarak tanımlanır. Eğer güçlü etkilere sahip bir lider, kişisel yeteneği eşliğinde liderliğini sürdürürse, o zaman **karizmatik (charismatische)** bir otoriterlik söz konusudur. Biçimlenmemiş gruplar, diğerlerine oranla liderin kişisel nitelikleri-

ne daha bağımlıdır. Böylece bir kült (tapınma olayı) ya da bir uyanma hareketi, çoğunlukla bir ya da birkaç güçlü kişilik aracılığıyla çıkış yolunu bulur. Otoriteyle ilgili bu giriş, 20. yy'ın başlarında Max Weber'in Din Sosyolojisi ile ilgili mülahazalarına dayanmaktadır.

Küçük grupların nispeten kolay ve serbestçe çalışabilmesine karşın büyük gruplar, genellikle güçlü bir liderliğe ihtiyaç duyar. Buradan hareketle –istisnaları bir tarafa bırakırsak- küçük gruplarda daha fazla ilgilinin ön plana çıkmasına karşılık, büyük gruplarda daha az insanın söz sahibi olduğu söylenebilir. Üyeler arasında ciddi bir eşitlik garantileyebilmek için, grubun küçük olması, yaklaşık on bireyden fazla olmaması gerekir. Grup büyüdükçe çalışma biçimi de hemen değişir ve sürekliliğin korunması için daha fazla düzenlemelere ihtiyaç duyulur. Bu durumda bir kişi yada birkaç kişi, liderliği üstlenir. Protestan-Luteryan Kilisesi ya da Roma-Katolik Kilisesi gibi çok büyük gruplarda, elbette güçlü bir sosyal duygu hakimdir. Ancak bireylerden çok azı, başkalarını etkileme imkanına sahip olduğuna dair bir izlenime sahiptir. Gruplaşma burada, kendisine saygı duyulan bir çeşit ideal gruba yol açabilir. Buna karşılık toplumsallık, örneğin bir uyanma hareketinde, cemaatte, birliktelikte, bir tarikatta ya da başka ortaklıklarda olmak üzere büyük kilisenin bünyesinde daha küçük bir grupta yaşanmış olur.

Finlandiya'da yaşayan İsveçli'ler üzerinde gerçekleştirdiğim Pantkot Hareketi (Pfingstbewegunug) ile ilgili araştırmamda hareketin rehberliğini, yukarıda dile getirilen kategoriler açısından inceledim. Pantkot Hareketi, İsveç'te 50 yıl kadar büyük bir karizmatik lider olan Lewi Pethrus önderliğinde sürmüştür. Onun etkisi, sadece İsveç'te değil, en azından tüm İskandinav ülkelerinde yönlendirici olmuştur. Ancak böyle büyük bir lider, doğal olarak tek tek cemaatlerdeki ince yapılara müdahale edemez. Buralarda vaizler ve eski üyeler, cemaatten gelen ve ideoloji aracılığıyla kazanmış oldukları yetki gücünü uygulamaya koymalıdırlar. Netice, ruhanî lidere otorite; diğerlerine ise, kişisel rehberlik sağlayan salt zahirî İncilcilik (Fundamantalizm) kombinasyonundan ibarettir. Yaklaşık on yıldan beri hafif geleneksel bir otorite düşüncesi gelişmektedir: “Bunu her zaman şöyle şöyle yaptık bu cemaatte.” Cemaatlerin dernekler kanunun yönetmeliklerine uymakla yükümlü tescilli dernekler olması gerektiği için, akılcı-yasal otoriteden tamamen bağımsız olunamaz. Gelişmeler, dernekler kanununa uygun oluşturulan yönetim kurulu üyelerinin, aynı zamanda kilise ileri gelenlerinden olduğu ve böylece cemaat içerisinde ruhanî bir otoriteye de sahip bulundukları şeklinde sonuçlanmıştır. Güç yapısı ile ilgili analizlerim, J.A. Beckford tarafından 1975'te ortaya atılan teorinin ileri kollarını izlemektedir.

Bir Gruba Bağlanma

Bir gruba dahil olma, pek çok toplumsal ve bireysel faktöre bağlı olarak değişebilen birbirinden farklı şekil ve biçimlerde gerçekleşir. Bu faktörlerin önemlilerinden bir kısmı, grubun oluşumunda ve aktivitesinde gündeme gelmektedir.

Kaba bir deyişle dinî teşkilatlanmalarda, **kiliseler ve mezhepler (Kirchen und Sekten)**, farklılık arz eder. Hıristiyan anlayışında birey, bir kilisenin bünyesinde doğar. O, evrenseldir ve dünya halklarının büyük bir bölümünü kapsar. Buna karşılık mezhepler, kendilerini belirli taleplerle ifade eden değerlere sahip gruplardan ibarettir. Bir mezhep bünyesinde doğulmaz, aksine kişisel kanaate göre bir tarikata bağlanılır. Bundan başka mezhepler, çoğu zaman kendi dışındakilere karşı, açık bir sınırlamanın varlığı noktasında hassas davranırlar. Bu nedenle mezhep üyelerine çoğu zaman yüksek ahlakî talepler yöneltilir. Mezhepler genellikle, en azından kuruluşlarının ilk aşamasında, karizmatik şahsiyetlerin öncülüğünde gelişir.

Kilise-Mezhep tipolojisi, **Max Weber**'in 20. yy'ın başlarında gerçekleştirdiği araştırmalara dayanır. Sonraki yıllarda çeşitli araştırmacılar dinî hareketlerin tipolojisi üzerinde çalışmaya devam ettiler ve bu sınıflamaya birçok kategori daha eklediler. Böylece bugün biz, evrensel kilisenin bünyesindeki alt dinî oluşumlardan (denomination) ve mezheplerden, gevşek ve esnek gruplaşmalara (tapma, tapınma) kadar kocaman bir tayf ile karşı karşıyayız. Denominasyonlar, birçok dinî organizasyonun bir arada yaşadığı çok kültürlü toplumlarda, kilise ile mezhepler arasında yer alan ara formlardır. Bunlar, toplumun değer sistemini yüceltir, ona karşı mesafe koymaktan kaçınır. Metodizm ile Baptizm, tipik denominasyonlardır. Genel bir bakış açısıyla dinî organizasyonların ortaya çıkışı, gelişmesi ve geçerliliğini kaybetmesi ile ilgili araştırmalar, Din Sosyolojisinin alanına girer. Burada ilginç olan soru, psikolojik yanıyla birlikte bir organizasyonun üyesi nasıl olunduğudur. Bununla birlikte bu noktada asıl ilginç olan, doğal olarak mezhebin tipidir.

1970'li yıllarda Avrupa, yeni dinî hareketler dalgasıyla dolup taştı. Bunlardan pek çoğu, ya Hint kaynaklıydı ya da daha başka yabancı kültürlerde kaynak buluyordu. Tipolojik bir bakış açısıyla bunların büyük bir kısmı, mezhep idi. Buna karşılık diğerleri ise, en doğrusu kult kavramıyla ifade edilebilen, daha gevşek ruhanî topluluklardan ibaretti. Araştırmalar, bu yeni hareketlere karşı büyük bir ilginin uyanmasına yol açtı. Her şeyden önce, yeni üyelere yönelik propagandanın türü ilgi çekiyordu. Bu arada, konu ile ilgili ortaya konmuş bir

kaç araştırma mevcuttur. Çoğu zaman, oldukça özel yaklaşımlarla ilgileniliyordu ve bu çerçevede yoğun ikna çalışmalarından beyin yıkamaya kadar varan değişik metotlara yönelik paralellikler tespit edilmiştir.

Yeni hareketlerin oluşumuyla ilgili teoriler ile üyelerin bunlara katılımı, çeşitli tarzlarda ayırıma imkan verir. Daha eski bir takım teoriler, çoğunlukla mahrumiyet teorileri (Deprivationstheorien) olarak tanımlanır. Bu tarz teorilerde, bireyin kendini bir şekilde zarara uğramış ya da **mahrum bırakılmış** hissettiği fikrinden hareket edilir. Bu durum, birbirinden farklı alanlarda imkan dahilindedir. Ekonomik, sosyal, etik, fizyolojik ve psişik mahrumiyet, bu olgunun çeşitli biçimleridir. Bu tipolojiyi kullanan **Ch. Y. Glock** ve **R. Stark**, mezhep benzeri organizasyonların oluşumunda ekonomik, fizyolojik ve etik mahrumiyetlerin izini sürmüşlerdir. Diğer taraftan toplumsal mahrumiyetler, eğilim olarak kilise tarzı organizasyonlara yol açarken; fizyolojik mahrumiyetler, kültleri davet eder.

Konu ile ilgili teorilerden başka bir grup, mahrumiyeti birincil öğe olarak görmez; bunun yerine onlar, toplumda yer alan gruplar arasındaki yapısal gerginliklerle ilgilenir. Eğer aralarında ortak görüşler varsa ve aynı bakış açısına sahip bireyleri harekete geçirmede başarılı olabiliyorsa, toplumun kontrolünün engellemeyeceği varsayımıyla yeni gruplaşmalar ortaya çıkabilir. Gruba katılma noktasında üç kademeli bir şema varsayılmaktadır: 1. İç güçlere dayalı faktörler (ihtiyaçlar ve güdüler), 2. Birbirine kaynaştırmayı sağlayacak benzer ihtiyaçlara sahip bireyler arasında iletişim kurma ve 3. Gruba katılma süreci (yükümlülük). Curt Dahlgren, bu tarz teorileri İsveç'te Maranatha Hareketinin doğuşu ile ilgili araştırmasında, uygulamaya koymuştur. Gruplaşma, 1960'lı yılların başında Pantkot Hareketi ile birlikte kendini göstermiş ve ilerleyen yıllarla yaygınlık kazanmıştır. Bu gelişmede, konu ile ilgili televizyonlarda gerçekleştirilen programlar ile inanca dayalı iyileşmeye yönelik beklenti nedeniyle tıbbî yardımın kesilmesi sonucunda ortaya çıkan ölümler, etkili olmuştur. Sonraları bu gruplaşma kırılmıştır.

Gruba katılım ve bütünleşmenin nasıl gerçekleştiğine yönelik bir araştırma, Luther P. Gerlach ile Virginia H.Hine'ye ait konu ile ilgili tasvirlerdir. Onlar bu süreci, yedi aşamaya ayırırlar: 1. İlk temas, genellikle cadde üzerinde, arkadaş çevresinde ya da benzeri ortamlarda kendiliğinden ortaya çıkar. 2. Mezhep üyeleri, belirli ihtiyaç ve amaçlara karşı yeni adayın bilincini uyandırarak ilgisini çekmeye çalışırlar. Hayatın anlamı, geçmiş hareketlerin ruhanî başarısızlığı, ana-baba kuşağının aşırı azalması gibi, genellikle çoğu insanın kabul edebilece-

ği hususlar, bu noktada örnek olarak verilebilir. 3. Takip eden bu aşamada, adayın üzerinde olumlu duygusal bağlara yol açmak için, grubun olumlu özellikleri, mümkün olduğunca güçlü bir şekilde ön plana çıkarılır. 4. aşamayı bilim adamaları, eski kimliği terk etmeye yönelik karar aşaması olarak tanımlarlar. Böylece amacı 5.aşama olarak kabul edilen ve hedefi, bir şekilde geriye dönüşü imkansız kılan "köprüleri yakma" tarzında bir çözüm ortaya çıkar. Sembolik bir alış veriş tarzındaki bu gelişmeyle birey, grubun değerli bir üyesi olur ve tam anlamıyla yeni yerine uygun bir vaziyet alır. Bu süreçte açık bir itiraf, bir şahadet, bir vaftiz ya da ruhsal vaftiz, bir dua yada benzer bir takım törenler gündeme gelebilir. Böyle bir törenle birey, eski hayata ve eski arkadaşlara veda eder ve artık kendini sadece yeni grubun topluluğuna adar. 6. İtiraf daha da güç kazanır ve böylece 7. aşamada grup, yeni üyesini aktif olarak destekler. Bir hareketin üyelerinden talepleri ne kadar yüksek ise, üyelerin grup ile bağları, o ölçüde sıkı olmalıdır. Bunun dışında grubun sahip olduğu görüş, toplumun görüşünden ciddi anlamda farklıysa, o takdirde grup, üyelerini kaybetmemek için onlarla daha yoğun bir bağlılık kurmalıdır. Bu nedenle belirli durumlarda, beyin yıkamaya dayalı bir gruba dahil olma süreci gündeme gelebilir. Robert Lifton, böyle yoğun bir gruba dahil olma süreci tasvir etmiştir. O, çevre kontrolünün tutarlılığına ve "mistik manipülasyon"a dikkat çekmiştir. Buna göre adaya, kendisinin sır dolu, muhtemelen tanrısal bir seçimle dünyada özel bir görev üstlenmiş özel bir gruba dahil olduğu hissettirilir. Lifton ayrıca bu tür hareketlerde, öğretinin saflığına, mutlak gerçekliğe sarılmışlığa ve bireysel ihtiyaçlar karşısında öğretiye öncelik tanımaya dayalı, yüksek taleplerin söz konusu olduğundan bahseder. Otorite ya da emir gücü, hareketin tümüne aittir. Burada seçkinlik, zaman zaman sadece kendi grubun varlığıyla sınırlandırılacak ölçüde özelleştirilir. Bunun dışındaki her şey, tabiri caizse görünüşten ibarettir ve mümkün olduğunca hızlı bir şekilde yok edilmesi gereken kötülük alanına aittir. Kendini seçkin kabul eden bu tarz dinî hareketler, kriminal suçlara ve genelin kabul etmeyeceği davranış şekillerine yol açmaktadır.

Yukarıda dile getirilen grup psikolojisi sürecinin, nispeten yumuşatılmış formlarda, toplumumuz dahilindeki bütün gruplar için de söz konusu olduğu, burada dikkat edilmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Sırf bu sürecin bireylerin kendi güdülerine karşı aşırı kullanımı, nahoş olarak görülür. Bu noktada, daha önce bahsi geçtiği üzere 1979'da zor durumda kaldığı için toplu intiharı seçen Guyana Mezhebi hatırlanmalıdır.

Tapma ya da tapınma ile ilgili tecrübelerin kutsanması ve yüceltilmesi konusunda çeşitli dinî hareketlerde, birbirinden farklı yöntemler söz konusudur.

Bunları kabaca üç gruba ayırmak mümkündür: 1. **Ritsel-mistik** (kutsama), 2.**Rasyonel-anlaşılır** (öğretim ve vaaz) ve 3. **Karizmatik-ikna** (ateşli vaazlar, kerametler, dil ucu konuşmaları vs.). Birinci grup tecrübeler, genellikle sakramentler ve ibadetler aracılığıyla yüce (aşkın) bir tecrübeye ulaşmanın hedeflendiği büyük kiliselerde görülür. Bu kategori, örneğin Roma-Katolik Kilisesi ile Yunan-Ortodoks Kilisesi tarafından temsil edilmektedir. İkinci grup için Protestan- Luteryan Kilisesi ile öğretim ve vaazı merkez alan diğer cemaatler, en güzel örneği teşkil eder. Bu anlayışta aklî deliller ya da en azından bu yöndeki çabalar kanıtlanmaya çalışılır. Üçüncü grup, karizmatik ögeleri ön plana çıkaran mezhepler ile Protestan hareketlerce temsil edilmektedir. Pantkot Hareketi, muhtevasında yoğun ikna çabası ve karizma aracılığıyla dinî tecrübeler hedefleyen tipik bir harekettir. Bu hareket şimdi 80 yaşındadır* ve ilk yöntemler elbette ciddi anlamda silikleşmiştir. Ancak buna karşılık, dramatik etkiler gittikçe idealize edilmektedir.

İkna iletişimi (Überredungskommunikation), çeşitli şekillerde gözükebilir. Bu tür iletişim, bireyin kişisel yeteneklerini göz ardı ederek bilgiyi işlemeye yöneldiği zaman, **niyete** ve **propagandaya** yaklaşır. Sıradan içselleştirme ile propaganda etkileri arasında tam anlamıyla keskin sınırlar yoktur. Her ikisi de genel olarak aynı sosyal-psikolojik mekanizmaları kullanır. Propaganda bunu, açıktan açığa yapar ve bireyleri, kişisel fark gözetmeksizin etkilemek ister. Yani, yönlendirmeyi hedefler. Propagandanın başarılı olabilmesi için, duygusal mesajların yoğun olarak kullanımını ve belirli şeylerin düzenli olarak tekrarını eşit oranda içermesi gerekir. Buna ilave olarak o, bireysel derinleşmelere izin vermeksizin genel geçer değer sistemiyle ve dinleyicinin tecrübeleriyle bağlantı kurmalıdır. Ayrıca, her şey için yalnızca tek bir doğru cevabın varolduğunu ortaya koymalıdır ve kurtuluş için bu cevabın tek imkan olduğuna bireyi inandırmalıdır. Kitle etkileri (dinî alaylar, gösteriler), ilahi ve müzik, ikna iletişimini büyük ölçüde güçlendirebilir. Büyük uyanış organizasyonlarında, genellikle bu tarz iletişim örnekleri gündeme gelir. Patkot konferanslarıyla bağlantılı olarak büyük organizasyonlara yönelik gerçekleştirilen bir araştırma, böyle örnekleri gün yüzüne çıkarmıştır.

İkna iletişiminin etkisi, güçlü bir otoriteye sahip kişilerce uygulandığı taktirde, çoğu zaman daha büyük olur. Bu durum, genellikle zengin ilişkilere sahip insanlara ya da dinî hayatın bir şekilde idealize edildiği ülkelere nispet edilir. Avrupa için Amerika, çoğu zaman böyle bir konuma sahiptir. Halkta ortaya

* 1990 itibari ile (Çev.).

çıkan ön beklentiler, olumlu bir önbilgi yığınıyla beslenir. Lider karakterli kişilikler, günümüz hızlı kitle iletişimi aracılığıyla kısa zamanda güçlü bir otoriter yapıya ulaşırlar. Papa Johannes Paul II. ve zaman zaman protestanlaştırma amaçlı yolculuklar düzenleyen ünlü Amerikalı vaiz Billy Graham, böyle kişiliklere örnek gösterilebilir. Bunlar, genellikle uzun zamanda ve gerektiği şekilde hazırlanırlar. Sürü haline gelen insanlar, daha önceden olumlu bir yaklaşım besledikleri ve beklentiler yönelttikleri toplantılarda yer alırlar. Sözü edilen toplantının mesajına ve karakterine kendini hazırlayanlar, elbette bundan faydalanırlar. Ancak, bu uzun süreçte dinî topluluğa çok az yeni üye kazandırılabilmektedir. Finlandiya'da Niilo Yli-Vainio, 1970'li yılların sonlarında benzer bir otoriteye ulaşmıştı. Düzenlediği toplantılar, kendisine dokunan insanların aynı anda kısa süreli olarak bayılıp yere düşmesi nedeniyle, oldukça ilgi çekiyordu. Bu garip olgu, o zamanlar bizim İskandinav çevresi için henüz çok yeni idi. Oysa diğer vaizlere göre o, tanrısal bir lütuf olarak bahşedilmişti. Anglosakson çevresinde söz konusu fenomen, en geç 18. Yüzyılda meydana gelen büyük uyanış hareketinden beri tanınmış olmalıdır. Dokunmak suretiyle yere düşme, ön beklentinin ve o andaki duygusal yüklenmenin büyük bir rol oynadığı telkine dayalı bir fenomen olarak yorumlanabilir.

Gruba katılma süreci iyi işliyorsa, bireyin üyeliği mevcut gruba sıkıca bağlanır. Buna göre birey, çoğu durumlarda kimlik duygusu yaşar ve grubun tayin ettiği rolü ciddiyetle üstlenir. Bu sosyal-psikolojik vakıa, kendisini bireyde tam anlamıyla oluşturmuş dinî bir yapının gelişimi olarak da tanımlamaktadır. Grup içerisinde iken grubun normları ve idealleri içselleştirilebilirse, sinir sisteminde yeni tecrübeler ve güçlü davranış modellerinden oluşmuş bir yapı ortaya çıkar. Böyle bir yapı içerisinde ortaya çıkan küçük işaretler, hakikî ve büyük tecrübelere yol açabilir. Birey, ancak vaazlarda, ilahilerde ve ayinlerde güncellik kazanabilecek hatırlama materyaline sahiptir. Bir başkası konuştuğu ya da ilâhi söylediği zaman, geçmiş dinî yaşantılar hatırlanır ve güncellenir. Bu noktada en azından olgunlaşmış insanlar ve yaşlılar, çoğu zaman anlam tecrübesine ulaşır ve mutluluk duyar. Böylece dinî hareketlerin niçin aynı konulara ve dinî güdülere odaklandığı açıkça anlaşılır. Tebliğde ve vaazlarda, bu tarz tekrarlar sıkça görülür. Bunlar, cemaate yeni katılan üyeye pek anlaşılır gelmeyebilir, fakat sadakat adına onun için küçümsenemeyecek derecede büyük bir anlam ve duygusal bir ağırlık arz eder.

Hjalmar Sundén, grup kimliği ve iletişiminin olumlu yönlerini tasvir etmiştir. Gordon Wilhelm Allport burada, **sosyal teşvikten (social facilitation)** söz eder. Bunun tersi, şaşkınlığa ve korkuya yol açan, **güçsüz**

dinî yapıdır. Dinî gruplaşmalar, özellikle hidayet, dil ucu konuşması v.b. gibi idealize edilmiş tecrübe modelleri aracılığıyla, sır sahiplerinin anlamlı kabul ettikleri bir dizi tecrübelere yol açar. Buna karşılık zayıf bir eğitime dayalı bir dinî yapıyla dışarıda duran birey, bu noktada sadece anlamsız ve kontrolsüz yansımalar görebilir

Bulliet, Richard W., The Camel and the Wheel, Columbia University Press, New York, 1990. XXIII+327 ss.

Doç.Dr.Ahmet Turan YÜKSEL[*]

The Camel and the Wheel (Deve ve Tekerlek) isimli eser İngilizce olup Apologia (1-6), Deve ve Tekerlek (7-27), Deve Evcilleştirmenin Menşei (28-56), Deve Evcilleştirmenin Yayılması ve Buhur (Günlük) Ticareti (57-86), Kuzey Arabistan Semeri ve Arapların Yükselişi (87-110), Kuzey Afrika'da Deve (111-140), İran: Bir Yoksa İki Hörgüç Mü? (141-175), Çekici Bir Hayvan Olarak Deve (176-215), Tekerleklerin Bulunmadığı Bir Toplum (216-236), Develer Bu Kadar Güzel Bir Fikir İse ... (237-258), Tekerleğin Dönüşü ve Devenin Geleceği (259-268), Kaynaklar Üzerine (271-277), Notlar (279-321) ve İndeks (323-327)'den ibarettir.

İlk defa 1975'de bu çalışmasını yayınladığını ve geçen on beş yıllık sürede ilim adamlarınca büyük ilgiyle karşılandığını ifade eden yazar (s. VII), deve ve tekerleğin genelde insanlık tarihinde ve devenin özellikle Orta Doğu ve Kuzey Afrika'nın tarihinde önemli rol oynadığını ifade etmektedir. (s. 1) Kendisinin gerçek niyetinin de devenin tarih boyunca insan toplumu ile nasıl bu derece uyum sağladığını mümkün olduğunca tam ve öz olarak ortaya koymak olduğunu belirtmiştir. (s. 3-4)

Yazara göre tekerleğin icadı ve gelişimi konusunda oldukça geniş çalışmalar yapılmıştır. Ancak devenin ilk defa nerede ve ne zaman evcilleştirildiği ve yine ne zaman ve kimin tarafından ilk defa Kuzey Afrika'ya tanıtıldığı konularında çeşitli spekülasyonlar söz konusudur. (s. 8-9) Yazara göre M.Ö.3000 yıllarında deve Afrika'da hemen hemen yok olmuştu ve muhtemelen Orta Doğu

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

ve Orta Asya'da vahşi bir hayvan olarak çok yaygın değildi. (s. 34) Ve yine ona göre devenin evcilleştirme süreci ilk defa M.Ö.3000-2500 yılları arasında başlamıştır. (s. 56)

Güney Arabistan'da devenin evcilleştirme sürecinin ilk safhaları, doğal olarak bu uygulamanın geniş bir şekilde söz konusu bölgede tatbik edildiğini ortaya koymamaktadır. Nitekim Tibet sığırı, Tibet'in dağlık bölgeleri dışında evcil bir hayvan olarak kullanılmamıştır. Zira diğer bölgelerdeki türleriyle yarışacak bir özellikte değildir. Bu sebeple devenin de yüzyıllarca sadece Somali ve yakınlarındaki Socotra bölgelerini içine alacak şekilde Güney Arabistan'a has bir evcil hayvan şeklinde kalması şaşırtıcı olmamalıdır. Zira bu iki bölge deniz yoluyla gerçekleşen buhur, tütsü ticareti ile entegre olmuştu. Buna göre açıkça görülmektedir ki, deve Orta, Kuzey Arabistan, Suriye ve Güney Arabistan çöllerinde ekonomik olarak faydalanmaya elverişli bir durumdaydı. (s. 57) Bu çerçevede yazara göre deve M.Ö.2500-1400 yılları arasında Suriye bölgesinde çok az sayıda bulunmaktaydı ve Irak-Suriye ticaret yolu güzergahındaki ekonomik hayatta küçük bir rol oynamıştır. (s. 64-65) Diğer taraftan buhur, Mısır'da M.Ö.4000 yıllarının ortalarında kullanılmaktaydı. (s. 65) Aynı şekilde en çok Mısır ve Irak'ta tüketilmekteydi. Ancak muhtemelen M.Ö.3000 yıllarıyla birlikte buhur Arabistan kıyılarına ulaşmıştır. (s. 66)

Tarihte ilk defa deve yetiştiren Güney Arabistan, Socotra ve Afrikalı toplumlar, deveye, süt veren bir hayvan ve servet unsuru olarak değer vermekteydiler. Buna karşılık bir yük hayvanı olarak çok az kullanılıyor; binek hayvanı olarak ise hiç kullanılmıyordu. Bu durum ancak yeni ve kullanışlı eğerlerin imalıyla mümkün olabilmiştir. (s. 67-68)

Bu süreçte başlangıçta eğer yerine sadece basit örtüler kullanılırken, M.Ö.500-100 yılları arasında tam anlamıyla şekillenmiş eğerler icat edilmiş ve kullanılmaya başlanmıştır. Bu gelişme Orta Doğu'nun ekonomik, sosyal ve siyasi tarihini müspet anlamda değiştirmiştir. Bu yeni eğer değişik isimlerle bilinmekle beraber, yazar bunu Kuzey Arabistan Eğeri şeklinde isimlendirmektedir. Bu eğerle birlikte devenin insan ve yük taşıyan bir hayvan olarak kullanılması mümkün olabilmiştir. (s. 87) Yine bununla birlikte deve yetiştiren göçebe Arap kabileleri siyasal güçlerini artırdıkları gibi, zamanla yerleşik Arap kabileleri ile entegre olmuşlardır. (s. 91) Ayrıca devenin bir at gibi savaş aracı olarak kullanılması, her ne kadar ata oranla daha çok maharet gerektiriyorsa da, deveyi bu şekilde kullananların güçlenmelerini sağlamıştır. (s. 99) Hatta zamanla deve yetiştiricileri buhur ticaretini de ele geçirmişlerdir. (s. 100)

Bu noktada, büyük kervan şehirlerinin sonuncusu olan Mekke, Arabistan'daki kaos ortamını ortadan kaldıran ve Arapların tarihi rolünü kalıcı olarak değiştiren şehirdir. Zira Mekke, Arabistan'ın Kızıl Deniz sahiline paralel ve buhuru üreten güney bölgeleri ile buhuru tüketen kuzey bölgelerinin ortasında yer almaktadır. Bu sebeple de, aslında burada ciddi anlamda bir üretim söz konusu olmamasına rağmen Mekke, büyük bir ticaret merkezi olarak gelişmiştir. Bunda 500 yıllarında Mekke'nin idaresini ele geçiren Kureyş kabilesinin de rolü olmuştur. (s. 105) Zira Kureyş kabilesinin Mekke'de hakimiyeti ele geçirmesinden sonra civardaki deve yetiştiren kabileler de onların hakimiyeti altına alınmıştır. Bu şekilde onların ticari kapasiteleri de ele geçirilmiştir. (s. 106) Bütün bu gelişmeler dolaylı olarak 500 yıllık bir değişimden sonra Orta Doğu'da tekerleğin kalkmasına yol açmıştır. (s. 110)

Yazara göre Arapların güçlenerek her açıdan yükselmeleri, dolaylı olarak tekerleğin ortadan kalkmasına yol açmışsa, bu durumda Arapların yaşadığı diğer bölgelerde de, örneğin Kuzey Afrika ve İran'da, aynı durum söz konusu olmuştur. Ancak bu durum müslümanların bu bölgeleri ele geçirmelerinden önce gerçekleşmiştir. (s. 111) Zira müslümanlardan önce Bizans hakimiyetinde olan Kuzey Afrika'da deve kullanım teknolojisi, kendine has bir şekilde mevcuttu. Bu noktada Mısır veya Suriye'den, hatta Berberilerden etkilenmemişlerdir. Ancak Kuzey Arabistan eğerini Mısırlılardan veya Berberilerden almışlardır. Bu arada Kuzey Afrika'da deve, diğer bölgelerden farklı olarak, özellikle tarla sürme ve arabaları çekmede kullanılmaktaydı. (s. 136-137)

Yazara göre şu ana kadar söz konusu edilen bölgelerde tek hörgüçlü develerin bulunmasına karşılık, iki hörgüçlü deve daha çok İran bölgesinde görülmektedir. (s. 141) Arkeolojik verilere göre iki hörgüçlü deve ilk defa, günümüzde İran ile Türkmenistan sınırını oluşturan Horasan bölgesinde evcilleştirilmiştir. Ancak bu bölgede bu tür devenin varlığı M.Ö.3000-2500 yıllarına kadar gitmektedir. (s. 148-149) Diğer taraftan zamanla tek hörgüçlü deve çift hörgüçlü devenin yerini almıştır. (s. 161)

Devenin çekici bir hayvan olarak kullanımına gelince, yazara göre bu konu oldukça karmaşıktır. Günümüzde tek hörgüçlü develerin arabaları çekmek üzere kullanılması sınırlıdır. Daha çok, örneğin İndus vadisi ve Kuzey Hindistan'da kullanılmaktadır. İki hörgüçlü develer de, çok az da olsa Çin Halk Cumhuriyeti'nde, Kırım'dan Pekin'e kadar olan bölgede geleneksel olarak kullanılmaktadır. (s. 176-177) Bu noktada yazar, develerin M.Ö.3000 yıllarındaki koşum takımlarının, günümüzde olduğu gibi mi yoksa daha farklı mı olduğu sorusuna cevap aramaktadır. (s. 177) Bu amaçla eserin 178-191. sayfaları ara-

sında değişik çizim ve resimler sunulmuştur. Buna göre başlangıçta günümüzdekinden farklı bir tarzda hayvanlar koşumlanmıştır. Bu metotların develere uygulanması da bir takım problemlere yol açmıştır. Bu noktada yazar iki hörgüçlü develerin nasıl koşumlandığını tasvir etmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. (s. 180) Yazara göre günümüzdeki koşumlama biçimine ancak 1400 yıllarından sonra ulaşılabilmiştir. (s. 186) Ve Çin, Orta Asya, Hindistan, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da develer çekici hayvanlar olarak kullanılmıştır. (s. 190) Ayrıca Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da, özellikle yük taşımacılığında tekerleğin yerini almıştır. (s. 213)

Yazara göre büyük medeni toplumlar belirli bir zaman diliminde nakil aracı olarak tekerleğin kullanımını tamamen terk etmiştir. Bunun ne zaman ve niçin meydana geldiğinin açıklanması, hem üzerinde çok söz etmeyi ve hem de teknik tartışmayı gerektirmektedir. (s. 216) Ancak Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da deve oldukça önemli olduğu için, devenin tekerlekten daha önemli olduğu ve ekonomik hayatın onun üzerine kurulduğunu tasvire gerek yoktur. (s. 217) Hatta çağımızda Orta Doğu ve Kuzey Afrika toplumlarının tekerleği benimsemede yavaş davranmaları, devenin önemi sebebiyle, her türlü Batılı geleneğe karşı mahalli karşı duruşla ilgilidir. (s. 222) Bu çerçevede Kuzey Afrika'da deve, Sahra ticaret yol güzergahında en yaygın taşıyıcı olurken, Orta Asya'da da aynı şekilde kervan ticaretine hakim olmuştur. (s. 227) Bu bağlamda müslümanlar tarafından fethedildikten sonra Endülüs'te deve, ancak üç asır sonra önem kazanmıştır. Nitekim deve yetiştiricileri Endülüs'te ilk defa 1090 yılında görülmektedir. Bu tarihten sonra kaynaklarda deveden genişçe bahsedilmeye başlanmıştır. (s. 229) Dolayısıyla bu döneme kadar Endülüs'te müslümanlar ve hristiyanlar tarafından tekerlek ve araba kullanılmıştır. (s. 230) Diğer taraftan Anadolu'da, Türkler tarafından fethedildikten sonra özellikle Kuzey Suriye'de yer alan deve yetiştiren bölgelerle ekonomik bağlantılar artmıştır. Bu sebeple de Anadolu'da deve sayısı çoğalmıştır. Nitekim XIX.yüzyıl başında Suriye ve Arabistan'dan Anadolu'ya 8000-10000 arasında deve ithal edilmiştir. I.Dünya Savaşı esnasında Anadolu'da 7000 veya 8000 deve bulunmaktaydı. (s. 232) Buna karşılık Hindistan'da, Doğu İndus'ta deve tekerleğin yerini almamıştır. Zira deve sadece arabaları çekmek için kullanılmıştır. (s. 235)

Ancak XX.yüzyılda durum tersine dönmüş ve bütün toplumlarda tekerlek devenin yerini almıştır. Bu noktada yazar, deve ve kullanımının güzel bir fikir olmasına rağmen niçin evrensel bir nitelik kazanmamıştır sorusunu sormaktadır. (s. 237) Yazara göre Batılılar deveyi askeri alanda taşımacılıkta ve genel

işlerde kullandılar. Ayrıca ondan et ve süt elde ettikleri gibi elyaf da ürettiler. Ancak plastik sektörünün gelişmesiyle, örneğin deve tüyünün kullanımı bir kenara bırakıldı. (s. 238) Avrupa'da Fransa, Almanya, Polonya ve Rusya'da deve kullanılmıştır. (s. 240-242) Güney Afrika'da Almanlar, Portekizliler ve İngilizler deveyi kullanmayı denemişler ve belirli oranda başarılı olmuşlardır. (s. 243) Aynı şekilde Avusturalya ve A.B.D. de deve kullanılmaya çalışılmıştır. Ancak 1701'de bir köle tarafından Virginia'ya getirilen iki deveden bir daha haber alınmamıştır. Diğer taraftan 1840'da Avustrulya'ya getirilen ilk deve 6 sene sonra sahibini yaraladığı için öldürülmüştür. (s. 244) Kısacası Batı kendisini tekerlekli taşıtları geliştirmeye adamıştır. Ancak bir çok durumda devenin daha üstün bir alternatif olabileceğinin farkındadır. (s. 258)

Son olarak tekerleğin dönüşü ve devenin geleceği konusunda yazar, devenin nakil vasıtası olarak kullanılmasının artık tamamen sona ermek üzere olduğunu, zira hayvan enerjisinin dünyadaki nakliyat ekonomisiyle baş edecek durumda olmadığını ifade etmektedir. (s. 259) Ve motor olmasaydı bile, Avrupalı taşımacılık ve yük arabası devenin yerini alacaktı. Zira tekerlek, emperyalizm döneminde Batı'nın ihraç ettiği kültürün ayrılmaz bir parçasıydı. Bu noktada Orta Doğu'ya yerleşen ve XI.yüzyıldan itibaren hâkim bir konuma gelen Türkler de, develerin çektiği arabalar dahil olmak üzere, etkili tekerlekli nakil araçlarını tanımaktaydılar. Hatta Osmanlı ordusunda iki ve dört tekerlekli arabalar kullanılmıştır. (s. 260) Ancak Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da tekerlek Avrupa emperyalizmiyle hakim bir duruma gelmiştir. (s. 263) Diğer taraftan 1920'li yıllarda müslüman ülkelerinde de deve sayısının azaldığı görülmektedir. Nitekim 1947-1952 yılları arasında Türkiye'de deve sayısı %71 oranında azalmıştır. (s. 264)

Kısacası, yazara göre, daha önce ifade edildiği gibi devenin yük hayvanı olarak kullanıldığı dönem artık sona ermek üzeredir. Ancak pek çok tarihi hadise, devenin süt veren bir hayvan konumundan dünya nakliyat ekonomisinde hakim bir unsur olmasıyla bağlantılıdır. Bu noktada deve özellikle uzun mesafeli kervan ticaretinde büyük bir önem taşımaktaydı. Bu dönemin sona ermesi, devenin artık insanlar tarafından kullanılmayacağı anlamına gelmemektedir. Zira Büyük Sahra'daki yorucu ve uzun kervan yürüyüşünün uyandırdığı romantik ateş gibi deve eti üretimi de aynı ateşi tutuşturursa deve yeniden önem kazanacaktır. Dolayısıyla geçmişte deve insanlığın övünç sebebi olan tekerlek icadına karşı üstünlük sağladığı gibi, yine insanlığın hizmetinde kalacaktır. (s. 267-268)

Sonuç olarak, tarih boyunca devenin konumunu, yük taşıyan ve araba çeken bir hayvan olarak ticaret ve ekonomideki önemini ele alan; bu arada tekerleğin icadı ve özellikle nakliyat sektöründe kullanılmaya başlanmasıyla müslüman devlet ve toplumlardaki önemini yitirmesi gibi ilginç konuları ele alan eser, bu açıdan kültür ve medeniyet tarihine önemli katkılar sağlamaktadır.

Arnold J.Toynbee, Hıristiyanlık ve Dünya Dinleri, Türkçesi: Prof.Dr.Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2002, 103 sayfa

Yrd. Doç. Dr Hidayet IŞIK[*]

Dinler Tarihi'nde kullanılan yöntemlerden biri olarak "karşılaştırma", çeşitli dinlerin daha iyi anlaşılması için önümüze geniş bir alan ve ufuk sunmaktadır. Dinleri karşılaştırmalı olarak incelemek, herhangi bir dinin diğer dinlere bakışını ve yaklaşımını ortaya koymak, Dinler Tarihi çalışmalarının son derece önemli bir yönünü teşkil etmektedir. Ancak ülkemizde, Dinler Tarihi disiplinindeki son yıllarda görülen nispeten sevindirici gelişmelerin yanında, karşılaştırmalı incelemelerin yok denecek kadar az olması büyük bir eksiklik oluşturmaktadır. Bu alandaki çalışmaların hızlandırılması ve Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin canlandırılması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Prof.Dr.Mehmet Aydın Bey'in, XX.yy.ın büyük düşünürlerinden İngiliz tarih felsefesicisi Arnold Toynbee'den yaptığı çevirinin, Hıristiyanlığın diğer dinlere yaklaşımını ortaya koyması ve bu arada yaptığı karşılaştırmalar açısından önemli bir katkıyı oluşturduğu görülmektedir.

Geniş bir düşünsel yoğunluğu da bünyesinde bulunduran eser dört bölümden meydana gelmektedir. Her bölümde sırasıyla "dinlerin mukayesesi için kriterlerin neler olduğu", "dini açıdan çağdaş dünyanın özellikleri", "Hıristiyanlık ile çağdaş dünyayı birleştiren Batı medeniyeti arasındaki ilişkiler" ve "bugünün Hıristiyan olmayan dinlerine Hıristiyanca bir yaklaşımın nasıl olması gerektiği" üzerinde durulmaktadır.

Mütercim ve yazarın, "Önsöz"lerinde belirttiklerine göre eser, 1955 yılında Hewett vakfı tarafından davet edilen Toynbee'nin, Amerika'da verdiği se-

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

minerlerden oluşmaktadır. Bu seminerler, soğuk savaşın devam ettiği ve dünyanın Doğu-Batı/Komünist-Kapitalist bloklara ayrıldığı bir dönemde verilmiştir. Bu yüzden, Batı cephesinden konuşan Toynbee, sık sık Komünizm'in açmazlarına atıfta bulunmaktadır. Yazarın önsözünde belirttiği ve mütercimin de dikkat çektiği şekilde insanlık, yüksek tipli dinlerin dışında yeni bir din üretmiştir. Bu din "kollektif insanlığın gücüne yaptığımız tapınma", ya da "insanın kendine tapınması" şeklinde ifadesini bulmaktadır. Toynbee'ye göre bu insani kült, baskıyı ve dayatmayı da beraberinde getirmiştir. Bu dinin en belirgin tezahürü Komünizm ve Faşizm'dir. Ancak Toynbee, tersinden bir yaklaşımla Kapitalizm ve Sekülarizm'in de benzer özelliklere sahip olduğunu görmezden gelmektedir.

I. Toynbee birinci bölümde "dinlerin karşılaştırılmasında kullanılan ölçütlerin neler olması gerektiği" üzerinde dururken önce, yüksek tipli dinlerin genel özelliklerinden yola çıkmakta (s.2) ve dinlerin doğuşu üzerindeki felsefi etkiden söz etmektedir. (s.3-4)

Toynbee'ye göre dinleri birbiriyle karşılaştırırken bir takım ölçütler aranacaksa önce davranışı, yani ameli incelemek gerekecektir. Bu açıdan dini pratiği değerlendirmede iki tarz yaklaşım söz konusudur: Birincisi, bir dindeki amel ile ideal arasındaki açıyı çözmekten ibarettir. Yazara göre birinci yaklaşımla İslamiyet günümüz yüksek dinlerinin en iyisidir. İkinci tarz ise, ideal noktayı göz ardı ederek belli bir dine inanırın amellerini diğer dinlerin inananlarının amelleri ile karşılaştırmaktır. (s.6) Ancak bunu yaparken birinin en yüksek tabakasını diğerinin en alt tabakasıyla karşılaştırmadan sakınarak paralel bir karşılaştırma gereklidir. Yalnız burada da manevi eliti mi yoksa sade müntesibi mi baz alacağımız problemi karşımıza çıkmaktadır. (s.8). Kanaatimizce burada, Toynbee'nin neden önce inancı değil de ameli baz aldığı sorusu cevapsız kalmaktadır. Oysa dinin inanç boyutu pratik ve ahlaki boyutundan önce gelmekte ve bunlar inanca göre şekillenmektedir.

Yazar daha sonra Hıristiyanlıkla sınırlı kaldığını söyleyerek Hıristiyan dini yaşantısına göz atmak istemektedir. (s.10). Burada önce Hıristiyanlığın yaşadığı inanç ve ahlak krizini dile getirmekte (s.11), sonra da totaliter yönetimlerdeki dini durumdan söz etmektedir. (s.12-14). Yine burada enterasan bir duruma işaret eder: Komünizm gibi totaliter bir rejim dine karşı kesin tavır almasına rağmen gerektiğinde bazı dini mitolojileri ödünç almaktan çekinmemiştir. Örneğin; Komünizm, Yahudilik'ten, "seçilmiş halk" mitini ve Sion'un nihai zaferinden sonra kurulacak "dünya cenneti" mitini ödünç almıştır. (s.14-15). Aynı şekilde çağdaş-putperest totaliter inançlar "dini fanatizm"i İbrahimi çizgideki

Yahudilik-Hıristiyanlık-İslam geleneğinden almışlardır. (s.15-17). Ancak kanaatimize göre, fanatik anlayışın adı geçen üç dinle ve özellikle İslam'la ne derece örtüştüğü önemli bir sorudur. Nitekim yazar burada Yahudi/Hıristiyan geleneğindeki "kıskanç Tanrı" kavramına atıfta bulunarak, kıskanç Tanrı'nın çocuklarının kolayca toleranssız ve zulmedici olabileceğini ve fanatizme kayabileceğini söylemekte ve bunun günahını daha çok Yahudiliğe yüklemektedir. (s.16-17).

Toynbee, bütün bunları bir sonuca varmak için söylediğini belirtmektedir: "Ne inançlar ne de davranışlar bize, dinlerin karşılaştırılması için bir takım kriterler çıkarmamıza imkan vermemektedir". O halde dini inanç ve pratiklere hakim olan ve onlara ilham veren üçüncü bir unsur aramamız gerekecektir. (s.17). Çünkü yüksek dinler insanı en yüce spiritüel varlık olarak kabul etmemektedir. Bu noktada En Yüce Varlığa yaklaşımda "müşahhas Tanrı" kavramından "Brahman" ve "Nirvana" kavramlarına kadar çeşitli benzer yaklaşımlar vardır. Yazarın ifadesiyle "bu tutum benzerliği, bu dinleri kendi aralarında karşılaştırmak için bir kriter sağlamaz, fakat en azından bir taraftan tabiata, diğer taraftan insana, kollektif gücün sezgisine tapmakta olan ilkel dinlerin iki çeşitliliği ile, bir gurup olarak telakki edilen yüksek dinlerin mukayesesi için bir kriter verebilir". (s.18). Örneğin; saf aşk olarak Tanrı vizyonu, köklerini, insana hayat vermek için ölen bitkisel Tanrı kültünde bulmaktadır. Çünkü nebati dinde Tanrı, insanın maddi hayatının devamı için ihtiyaç duyduğu ekmeği temin etmesi için ölmektedir. Hıristiyanlıktaki spiritüel ekmek kavramı bu imaj üzerine dayanmaktadır. (s.19).

Toynbee birinci bölümün sonunda, dinlerin kötülük ve ızdırap karşısındaki tavrını ele almaktadır. Toynbee'ye göre kötülük noktasında iki problem söz konusudur: İyinin ve kötünün yaratıcısı olarak Tanrının mutlaklığı ve insanın iyinin yanında yer alması gerektiği. (s.19-20). Yazara göre Hinduizm, gerektiğinde iyiliği feda ederek mutlağı sezgisel olarak kurtarmaya gayret etmektedir. Musevi dinler ise, gerektiğinde mutlağı feda ederek sezgisel olarak iyiliği kurtarmaya çalışmaktadırlar. Oysa bu iki çözümden hiç biri, gerçek çözüm değildir. Çünkü Tanrı, hem mutlak hem de iyi olmalıdır. (s.21). Izdırap noktasında ise insan tecrübesi, ızdırabın arzunun sonucunda ortaya çıktığını göstermektedir. (s.22). Bu noktada Budizm'in yaklaşımındaki doğruluk payını göz ardı etmemek gerekmektedir. Ancak arzunun daima kötü olmadığını, iyiliği de ifade ettiğini göz önüne almak da gerekir. Örneğin; bir Hıristiyan için, aşk için ızdırap çekmek müsbet bir iyiliktir. İsa'nın çarmıhı ve tanrısal görüntüsü de bunun sonucudur. (s.23-24). Toynbee, "kötülük karşısındaki tavırdan daha ziyade,

ızdırabın karşısındaki tavrın, muhtelif yüksek dinlerin kendi aralarında mukayese edilmesinde, bizlere bir kıstas sağlayacağı" kanaatindedir. (s.26).

II. Toynbee, kitabının, "dini açıdançağdaş dünyanın özelikleri"ni incelediği ikinci bölümüne, dünyanın geçmekte olduğu derin krize işaret ederek başlamıştır. (s.27). Ona göre dini açıdan dünyanın özelliklerinden biri, dinlerin Hint ve Güney-Batı grubu şeklinde iki coğrafi gruba dağılmış olmasıdır. Birinci grubun merkezi, Hinduizm ve Budizm azizlerinin kutsal mekanlarının bulunduğu Ganj vadisindeki Bihar eyaletidir. İkinci grubun merkezi ise Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın kutsal yerlerinin bulunduğu Filistin-Hicaz bölgesidir. (s.27-28). Devam eden sayfalarda Toynbee, dinlerin yayılışı ve dağılımından ayrıntılı olarak sözetmektedir. (s.28 vd.).

Toynbee'ye göre bütün yüksek dinler, tabiat kültü ile birlikte insan kültünü reddetmekte de uyuşmaktadırlar. Ancak bu dinlerin mensupları arasında problem oluşabilmektedir. Örneğin; Hıristiyan ve Müslümanlara göre Hinduizm, tabiat kültü ile ilişkisini tam olarak koparamamıştır. Yine Yahudi ve Müslümanlara göre Hıristiyanlık, monoteizmi bir insan kültüne sürüklemiştir. İlaveten Hıristiyanlar da İslam'ı, Haceru'l-Esved'in tebcili ve Hac gibi İslam öncesi Putperestlik adetlerini bünyesinde barındırması noktasında tenkit edebilmişlerdir. (s.35-37). Ancak Toynbee burada Hac ibadetinin, Hz.İbrahim'e uzanan geçmişini göz ardı ederek onu Cahiliye Putperestliğine bağlama noktasında yanılgıya düşmüştür. Dahası, Müslümanların Haceru'l-Esved'e ibadet için hac ettiklerini söylemek de çok büyük bir yanılgıdır. (s.34). Oysa bu taşı ziyaret haccın şartlarından değildir. Hele bu taşa ibadet diye bir şey hiç söz konusu değildir. Nitekim Toynbee'nin bu iki noktadaki yanılgısına mütercim tarafından işaret edilmesi isabetli olmuştur. (s.34 ve 37'deki dipnotlar).

Toynbee'nin değindiği diğer bir konu, yüksek dinlerin insan kurbanını kesinlikle reddetmesidir. Bununla birlikte Kenanlıların büyük oğlu kurban etme ayini, Yahuda'da M.Ö. VII. yy.a kadar icra edilmiştir. Kenan mitolojisi metinlerinde kurban ayininin, insanlar aleminden tanrılar alemine nakledildiği görülmüştür. (s.38-39). Yazara göre bu, Hıristiyanlık'taki, "yaratıkların kurtuluşu için kendini feda eden Tanrı oğlu" düşüncesinin ilham kaynağıdır. (s.39).

Toynbee'ye göre çağdaş dünyanın özelliklerinden birisi, doğum tesadüfünün tayin ettiği dini mensubiyetin, yerini, dinler arasındaki daha bilinçli bir tercihe kendisini bırakmakta olmasıdır. Toynbee'ye göre bu, Batı uygarlığının dünya çapındaki yayılmasından kaynaklanmaktadır. (s.41). XV. ve XVII. yy.lardaki Batı yayılmasının ilk merhalesi esnasında Batılıların hepsi Hıristiyan

kilisesi mensupları idiler. Ancak bu yy.lardaki Batı Hıristiyanlığı diğer dünya tarafından reddedilmiştir. (s.42-43). Toynbee burada Hıristiyanlığın Japonlar ve Çinliler tarafından reddedilişi ile Batı Hıristiyanlığının Monofizit Hıristiyanlar tarafından Habeşistan'dan kovuluşunu örnek olarak verir. (s.43). Bunun tersine XVII. yy.dan sonraki Batı yayılmacılığı başarıyla sonuçlanmış ve dünya Batı uygarlığı tarafından ele geçirilmiştir. Ancak bu uygarlık Toynbee'ye göre Hıristiyan karakterli değildir. O, yalnızca bir hülasadır. (s.44).

Bununla beraber Toynbee, her iki yayılmacılıkta da Hıristiyan misyonerlerinin rolünü göz ardı etmemektedir. (s.44-45). Şüphesiz bu yayılmacılığın gerçekleşmesinde ve dünyanın Batı uygarlığını kabulünde Batının teknolojik düzeyinden yararlanma isteği yanında Batılı özgürlüğe kavuşma düşüncesi de rol oynamıştır. (s.47). Toynbee'ye göre burada söz konusu olan özgürlüğün iki şekli vardır: Ferdi özgürlük ve devletlerin, milletlerin özgürlüğü demek olan toplu insan gücü özgürlüğü. (s.47-48). Thomas Hobbes'in "Levithan" adını verdiği bu toplu insan gücü, komünist ve faşist rejimlerde kendini göstermiştir. (s.48). Toynbee'nin burada söz konusu ettiği devirdeki dünya, ona göre bu iki özgürlükten hangisini seçeceği sorusu ile karşı karşıyadır. (s.49). Ancak daha sonraları bütün dünya, komünist ve faşist ideolojilerin yıkıldığına ve ferdi özgürlüğün baz alındığı liberalist/kapitalist anlayışın hakim kılındığına şahit olmuştur. Toynbee toplu insan gücünün hakim/ihya olmasını her zaman bir tehlike olarak görmektedir. (s.50). Yine ona göre toplu insan gücünün daha az tehlikeli kısmı, dini olmayan, laikleşmiş ferdi huzur ve mutluluktur. Bu mutluluk manevi değerler de taşımaktadır. Ancak bunlar dini olmayan spiritüel değerlerdir. Böyle bir mutluluk dinlerin ilke ve idealleriyle uyuşmamaktadır. (s.50-51).

III. Toynbee kitabının üçüncü kısmında "Hıristiyanlık ile çağdaş dünyayı birleştiren Batı uygarlığı arasındaki ilişkiler"i araştırmaktadır. Toynbee bu bölümde öncelikle Hıristiyanlığın, Batı uygarlığı ile olan ortaklığının tamamen kısmi ve zamanla sınırlı olduğuna dikkat çekmektedir. Bunun başlangıcını ise M.Ö. 700 yılından önce tespit edebileceğimizi düşünmemektedir. (s.53). Hıristiyanlığın Roma ile savaşımı ve Yunan Felsefesi ile karşılaşması Batı uygarlığının söz konusu olmadığı bir devirden önce gerçekleşmiştir. (s.54-55). Bunun yanında Hıristiyanlık, tarihin hiçbir döneminde Batı toplumunun sınırları içine hapsedilmemiştir. Örneğin; bugün Doğu Ortodoksları, Monofizitler, Nestorienler Hıristiyan dünyanın Batılı olmayan müntesipleridir. (s.55-57). Toynbee buradan hareketle Hıristiyanlığın, Batı uygarlığının yok olmasından sonra da yaşamaya devam edeceği kehanetinde bulunacağı söylemektedir. (s.57).

Toynbee'ye göre Batı uygarlığının menşeini incelediğimizde, Greko-Romen uygarlığın mirasçıları olan ve kilise tarihinde önemli rol oynayan Aziz Ambroise, Augustin, Gregorie ve Benoit gibi değerlerle karşılaşırız. Bu durum bize, Batı uygarlığının Hıristiyan kilisesinin yardımı olmaksızın gerçekleşmeyeceğini göstermektedir. (s.60). Ancak, yazara göre Batı uygarlığının siyasal ve savaşçı gelenekleri Hıristiyan menşeli değildir. Bu gelenek Roma imparatorluğundan, kuzey barbarlarından ve Antik Yunan'dan gelmektedir. (s.61-62). XV. ve XVI. yy.larda da Helenizm'in yeniden doğması ile Antik Yunan'daki putperest unsurlar Hıristiyanlığa girmiştir. (s.63).

Toynbee, Hıristiyan kilisesinin Batı ekonomisini yarattığı fikrindedir. Batı uygarlığının ekonomik gelişmelerini Benediktin tarikatının yan ürünleri olarak görmektedir. (s.63). Ancak bu durum Hıristiyan manevi hayatına zarar vermiştir. Toynbee'nin ifadeleriyle, "manastırların büyük başarı, gelişme ve ekonomik faaliyetlerini müteakib, gittikçe çoğalan rahip sayısının, uzayıp giden zaman içinde spritüel hayattan uzaklaşarak, sadece dünyevi işlere yöneldiğini tespit etmekteyiz". Bu durum, "keşişlerin spiritüel hayatının tahribi" olmuştur. (s.64).

Toynbee, XX. yy.da dinin çok zayıfladığına işaret etmektedir. (s.71). Bu yy.da fanatizm, Batılı hayata atalar Hıristiyanlığını değil, modern Batı ideolojileri olan Komünizm ve Faşizmi dahil etmiştir. Yazara göre Hıristiyanlığa alternatif oluşturduklarını söyleyen bu ideolojiler, aslında eski bir dinin çağdaş varyantından başka bir şey değildir. Bu eski din, insanın kendisine tapınması demek olan "kuvvet iç güdüsü kültü"dür. Yazar bunu şöyle ifade etmektedir: "Komünizm, kuvvet iç güdüsünün dünya çapındaki kültüdür. Bu açıdan bakıldığında Tanrıça Roma ve Tanrı Sezar'a karşı yapılan kültün modern benzeri gibi görünmektedir. Faşizm, kuvvet iç güdüsünün mahalli çaptaki kültüdür. Bu açıdan bakıldığında Atina, Isparta ve Roma imparatorluğunun tesisinden önceki Greko-Romen dünyanın diğer site devletleri kültünün modern benzeri gibi görünmektedir". (s.72). Bu insan kültü kendine yeni silahlar bulmaktadır. Bugün bu silah, Batının modern teknolojisidir. (s.72-73).

Toynbee Batı dünyasında "bayrak"la "haç"ın yan yana gelmesini de uygun bulmamaktadır. Ona göre burada geleneksel Hıristiyanlığın yeni putperestlik ile birlikteliği söz konusudur. (s.73-74). Mütercim dipnotta Toynbee'ye katılmadığını ifade etmiştir. Çünkü; dünyada bütün milletlerin bir ırki, bir de dini mensubiyeti vardır. Her iki mensubiyet milleti, millet de devleti oluşturur. Devlet de bayrakla temsil edilir. Bayrağın altında bir biriyle bütünleşmiş olarak her iki mensubiyet de vardır. (s.74, dipnot).

Toynbee bu bölümün bundan sonraki kısmına daha önce işaret ettiği, insanın kendi kendine tapınmasının tehlikelerine dikkat çekerek devam etmektedir. Bugün Hıristiyanlık ve diğer bütün dinler bu ortak düşmanla yüz yüzedir. (s.74 vd.).

IV. Toynbee'nin kitabının son bölümü, "bugünün Hıristiyan olmayan dinlerine Hıristiyanca bir yaklaşımın nasıl olması gerektiği" konusundadır. Toynbee'ye göre bütün dinlerin birbirine yaklaşımları ancak ortak bir zeminde mümkün olabilir. Böyle bir zeminin en önemli unsuru insan fıtratı ve özellikle insanın asli günahı dediği "ben merkezcilik" (egocentrisme)'dir. Bütün yüksek dinler bu asli günahla mücadele halindedir. (s.77-79).

Bundan sonraki sayfalar, yüksek dinlerin modern dünyada karşılaştıkları problemler ile ilgilidir. Toynbee, daha çok ikinci bölümde değindiği problemleri burada tekrar özetlemiştir. (s.79 vd.)

Yazarın bu bölümde tartıştığı başlıca problem, Batı Hıristiyanlığının diğer din mensuplarına hangi hareket tarzı ile ve hangi halet-i ruhiye ile yaklaşacağı problemidir. (s.84-85). Yazara göre bunun için önce Batı Hıristiyanlığını Batılı aksesuarlardan temizlemek gereklidir. (s.85). Aslında bu, yeni ortaya çıkmış bir problem değildir. Örneğin; kilise babaları Clement ve Origene de buna benzer bir problemle karşılaşmışlar ve hitap ettikleri insanlara onların alışık oldukları terimlerle yaklaşmışlardır. Cizvitler de Hıristiyanlıktan Greko-Romen aksesuarları temizlemişler ve onu, Çinli ve Hintlilerden aldıkları terimlerle açıklamışlardır. (s.85-86). Toynbee'ye göre Hıristiyanlar, diğer din mensuplarına, Batılı vasfı ile değil de, sırf Hıristiyan vasfı ile yaklaşabilseler, onlara etki etme şansları çok artacaktır. (s.87). Bu noktada Toynbee, Hıristiyanlığı geleneksel Hıristiyan inancından temizlemek ve özüne döndürmeyi denemek gerektiğini de söylemektedir. (s.87-88).

Toynbee, bu söylediklerine, Hıristiyanlığı inhisarcı/tekelci ruhundan ayıklamak gerektiğini de ilave eder. (s.88-89). Çünkü; Tanrının başka topluluklara başka vahiyler göndermemiş olması mümkün değildir. (s.88). Aynı şekilde bu inhisarcı ruh kibir günahını da beraberinde getirmiştir. (s.89). Bu da, yukarıda sözü edilen ben merkezcilik işaretidir. Oysa ben merkezcilik, insanlık için kendini kurban edecek kadar inayet taşıyan Hıristiyan Tanrı fikri ile uyuşmamaktadır. (s.90). Bu yüzden Hıristiyanlık, XVII. yy.da önce Japonya'dan, sonra Çin'den ve nihayet Batı dünyasının idarecileri tarafından Bizzat Batı dünyasından atılmıştır. Toynbee'ye göre şayet Hıristiyanlık, bugünkü inhisarcı-kibirli

ruhtan temizlenmezse, gelecekte de insan şahsiyetinin kutsal karakteri adına reddedilecektir ve Hıristiyanlık için bir istikbal olmayacaktır. (s.91).

Toynbee bundan sonra asıl soruya tekrar döner. Bu söylediklerinin ışığında, Hıristiyanların diğer yüksek dinler ve onların mensupları karşısındaki durumunun ne olması gerektiğini sorgular. Ona göre bu noktada, bir Hıristiyanın, Hıristiyan inançlarının hakikat ve doğru olduğuna sıkıca sarılmakla birlikte, belli ölçüde diğer yüksek dinlerin de doğrunun ve hakikatin bir vahyi olduğunu kabul etmesi gereklidir. (s.91-92).

Bu noktadan sonra Toynbee, dünyanın birleşmeye doğru gideceğini ve bunun, sahip olduğumuz farklı kültür varlıklarımızın entegrasyonu ile belirginleşeceğini söyler. (s.93). Ona göre zaten Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam köken itibari ile farklı değildir. Budizm ve Hinduizm de Hıristiyan Batıya entegre olabilir. (s.93-95). Yalnız bu, senkretik bir din oluşturulması anlamında değildir. Nitekim Moğol İmparatoru Ekber'in ve Roma İmparatoru Julien'in senkretik din oluşturma çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. (s.95). Bunun ötesindeki bir uzlaşma ile milletlerin farklı dini, kültürel ve spiritüel zenginlikleri insanlığın ortak malı olacaktır. Böylece diğer dinleri saygı, tebrik, hayranlık ve aşk ile telakki ederek, Hıristiyanlığın gerçek pratiği içinde ilerlenmiş olunacaktır. (s.96).

Toynbee, bundan sonraki sayfalarda Hıristiyanlığın temel unsurlarını açıklamaktadır. (s.97-98). Ancak bu unsurlar, Toynbee'ye göre salt hıristiyani unsurlar değildir. Önceki din ve kültürlerden kaynaklanmışlardır. Örneğin; Tanrı'nın kendisini çarmıhta feda etme telakkisi, insana hayat ekmeğini temin etmek için kendisini feda eden Temmuz, Adonis ve Osiris kültünden beslenmiştir. (s.98-99). Toynbee bu noktada Hıristiyanlık ile Budizm'deki Boddhisatva kültü arasında da benzerlik görmektedir. Nitekim Boddhisatva, insanlara doğru yolu göstermek için son adımı atmayı reddederek kendi kurtuluşunu ertelemekte ve kendisini insanlık için feda etmektedir. (s.99-100). Yine örneğin; Mitraizm, militan kilise idealinde tesirini sürdürmüştür. Osis ve Kibele kültü ise Roma Katolikleri ve Doğu Ortodokslarında Bakire Meryem kültü şeklinde devam etmiştir. (s.102).

Toynbee, kitabının bundan sonrasına şöyle devam etmektedir: "Altını çizmek istediğim en önemli fikir, fanatizme düşmeksizin inanabilmemiz ve ne bencil, ne mağrur, ne de kindar olmaksızın davranabilmemizdir". (s.103). Bu noktada verdiği örnek de ilginçtir. Hıristiyanlık Roma'da zafer kazanınca İmparatorluk, bütün putperest kültün yok edilerek heykellerin kaldırılmasını ve putperest mabetlerin kapatılmasını emretmişti. Roma valisi Symmague buna karşı

çıkarak, "Bu kadar büyük bir sırra bir tek yolla yaklaşılması imkansızdır" demişti. Bahsettiği sır, tanrısal gerçeklik ve kainat sırrıdır. Toynbee'ye göre Symmague tarafından dile getirilen problem, günümüz dünyasında da geçerlidir. (s.103). Bu şekilde Toynbee, Hıristiyanlığın, diğer dinlerde de kurtuluşun olabileceği fikrine sahip çıkması üzerinde ciddi manada durmaktadır.

Görüldüğü gibi Toynbee'nin, günümüzden yarım yüz yıl öncesinde verdiği konferanslardan oluşan kitabı, günümüz problemlerine de değinmekte ve Hıristiyanlığın çağdaş dünya ve diğer dinler karşısındaki konumunu ciddi şekilde sorgulamaktadır. Kanaatımızca Toynbee'nin yaklaşımları, daha sonra toplanan Katolik Hıristiyanlığın II.Vatikan Konsilindeki yaklaşımını çağrıştırmaktadır, hatta bir çok noktada daha ileri açılımları içermektedir.